

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

F. DOMÍNGUEZ, Geometría, filosofía, teología y Arte.	
Entorno a la obra <i>Principia philosophiae</i> de Ramon Llull	3-29
J. MARTÍ, Ramon Llull, creador de la llengua literària	31-49
W. ARTUS, Faith and Reason in Aquinas and Llull	51-74
H. HAMES, Approaches to Conversion in the Late 13th-Century Church	75-84
A. BONNER, Correccions i problemes cronològics	85-95
P. RAMIS, Vorejant l'ortodòxia dins els camins del reformisme:	
La conversió lul·liana	97-104
M. FERRER, Jerónimo Bibiloni y Ramon Llull	105-121
Bibliografia lul·lística	123-130
Ressenyes	131-172
Crònica	173-174
Índex del volum XXXV	175-185

STUDIA LULLIANA, es la continuació d'ESTUDIOS LULIANOS,
revista fundada el 1957 pel Dr. Sebastià Garcías Palou.

Consell de redacció:

Anthony BONNER (Rector en funcions de la Schola Lullistica)
Lola BADIA (Girona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Raymundus-Lullus-Institut, Alemanya)
Jordi GAYÀ (Roma)
Harvey HAMES (Anglaterra i Israel)
Armand LLINARÈS (França)
Michela PEREIRA (Itàlia)
Albert SOLER (Barcelona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma de Mallorca (Espanya)

Edició i distribució:

EDITORIAL MOLL
Torre de l' Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
Espanya

Preu de subscripció: 2.200 pts. anuals.

Pregam que consulteu el preu dels números endarrerits i de la col·lecció completa de la revista (exhaurit el nº 19, disponible en fotocòpies).

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma de Mallorca

ISSN 1132 - 130X
DL: PM-675-1992

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXXV

MALLORCA
1995

GEOMETRÍA, FILOSOFÍA, TEOLOGÍA Y ARTE. EN TORNO A LA OBRA *PRINCIPIA PHILOSOPHIAE* DE RAMON LLULL

Partiendo del título se podría considerar la obra *Principia philosophiae* como un esbozo de la filosofía luliana.¹ Si Ramon Llull pretendió elaborar en esta obra los principios de la ciencia filosófica tal y como él la entendía no parece haber tenido este intento un gran éxito, pues este libro ha permanecido hasta hoy inédito y prácticamente desconocido. Detrás de la original y hermética enumeración de principios, consecuencias y cuestiones de la filosofía que se van desarrollando en este voluminoso tratado se pueden plantear una serie de interesantes reflexiones sobre la intención y el contexto del mismo, así como sobre el trasfondo lógico de este largo y ordenado inventario. Haciendo obligada referencia a nuestra introducción a la edición de esta obra donde hemos desarrollado *in extenso* el lugar de la misma dentro del corpus luliano² vamos a repetir aquí algunos puntos que pueden ayudar a determinar el puesto de la filosofía en el Arte o ciencia luliana.

Este libro es el último testimonio literario de la segunda estancia de Llull en París. Lo comenzó a escribir a finales del verano de 1299 antes de abandonar aquella ciudad, donde dio por concluida la primera parte. Después de una estancia en Barcelona se dirigió, después de una larga ausencia, a Mallorca en donde continuó escribiendo este libro que dio por terminado con la tercera parte en el verano del año 1300. A pesar de su volumen es este libro un gran torso pues quedó a medio camino de su proyecto inicial que, como se indica en la introducción, debería contener, por lo menos, cinco partes.

¹ Puede ser muy significativo que este libro se cite en el *Catalogus electorii* (n. 42) bajo el título de *Liber philosophiae*.

² *Principia philosophiae* (París 1299-Mallorca 1300). Ed. en *ROL* XIX, Introd.: pp. 3-77, Texto: pp. 79-326).

Esta obra está dictada por una circunstancia concreta y por un contexto particular. En su segunda estancia en París se ve Llull obligado a revisar su concepción de la ciencia y confrontarla con los postulados científicos del entorno universitario. En estos años Llull hubo de tomar definitivamente conciencia de las peculiaridades de su Arte que él abiertamente y sin la menor duda consideraba una nueva ciencia. *Principia philosophiae* es, pues, una obra escrita en París, en aquellos dos largos años en los que Ramon Llull tuvo que estudiar y enfrentarse con la teoría aristotélica de la ciencia y sus principios que de una manera abierta era aplicada a la teología en París, sobre todo por los dominicos.

1. La filosofía y el Arte

Este libro está escrito en el horizonte de las reflexiones sobre el puesto de la filosofía y de la teología dentro del conjunto de las ciencias tal y como se venía elaborando en París a la sombra del fuerte impacto que el aristotelismo había producido en las facultades de Artes y Teología. La teoría aristotélica determinaba que toda ciencia ha de laborar a través de proposiciones razonables (*conclusiones, theoremata*) deducidas de proposiciones irreducibles o principios. La ciencia se define, por ello, como *habitus conclusionum*. Los principios (axiomas; en latín: *dignitates, definitiones* y *petitiones*³) son proposiciones que han de ser «vera, necessaria, evidentia et prima», es decir, indemostrables y, como tales, han de imponerse inmediatamente al espíritu. Las ciencias particulares, o bien tienen sus propios principios (*principia propria*), o bien parten de principios subalternos, es decir, principios que se demuestran en otra ciencia, p.e. los principios de la óptica en la geometría (*principia subalternata*), que en cada ciencia son postulados o *petitiones principiorum*. La *Metaphysica* de Aristóteles es la ciencia que investiga los *principia communia* a todas las ciencias particulares.

Poco antes de escribir Llull *Principia philosophiae* había compuesto un *Liber de principiis theologiae*, que cita en el prólogo, para indicar que en éste que trata de los principios de la filosofía va a seguir el mismo método que en el anterior. La teoría aristotélica del saber científico aplicada a la teología significaba que ésta es una ciencia particular que parte de principios propios, los artículos de la fe, que, como los principios de todas las ciencias, son, *per definitionem*, indemostrables. Los teólogos del siglo XIII estaban, en general, de acuer-

³ En su acepción más clásica el axioma equivale al principio que, por su dignidad misma, es decir, por ocupar cierto lugar en un sistema de proposiciones debe juzgarse como verdadero. Para Aristóteles los axiomas son principios evidentes que constituyen el fundamento de toda ciencia.

do en considerar los artículos de la fe como *principia propria* de una ciencia particular llamada teología; Santo Tomás de Aquino, en cambio, los consideraba como *principia subalterna* demostrados en una ciencia superior (la *scientia Dei et beatorum*).⁴

En París, alrededor del año 1300, no sólo se reflexionaba profundamente sobre el puesto de la filosofía y de la teología dentro del conjunto de las ciencias. El discurso sobre los principios de la filosofía estaba condicionado por la elasticidad suma del término 'filosofía' que abarcaba desde la metafísica hasta las ciencias triviales y cuatriviales. Cuanto más las distintas disciplinas iban floreciendo y tomando nuevas formas, tanto más se preocupaban en determinar su carácter especial y su independencia en el ordenamiento general del saber. La contextura de las siete artes liberales que desde la temprana edad media había sido el fundamento para una clasificación de las ciencias se estaba quedando corta y sumamente estrecha. La estructura de las ciencias del *trivium* y del *quadrivium* no servían para determinar las tareas de cada una de las ciencias y tampoco servían para delimitar y determinar el conjunto general del saber.⁵ Se intentó, por ello, volver a las divisiones clásicas de las ciencias tal y como habían sido formuladas por Platón y Aristóteles buscando introducir las artes dentro de esa sistematización clásica.⁶ Es interesante hacer notar que, aunque Llull no pretendió hacer una reflexión profunda sobre la clasificación de las ciencias, parece que sigue, en líneas generales, el esquema de las escuelas teológicas del siglo XII, en especial Hugo de San Víctor y la Escuela de Chartres, cuyos representantes intentaron integrar en las teologías de tipo monástico una nueva visión del mundo y la naturaleza y replantearon el puesto de la teología dentro del conjunto de las ciencias.⁷ En general dividían los representantes de estas escuelas las ciencias en disciplinas teóricas y prácticas. Las ciencias teóricas se dividen en *naturales*, *ethicae* y *racionales*, las *naturales* a su vez en *philo-*

⁴ Cf. *Summa theologiae*, q. I, a. 2.

⁵ Sto. Tomás lo dice con toda claridad: «Septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoreticam» (*In Boeth. de trin.* q. 5 a.1 ad 3)

⁶ Una buena panorámica sobre la clasificación de las ciencias en la escolástica la ofrece L. Baur, *Dominikus Gundissalinus, De divisione philosophiae* (Münster 1903), y también M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, I, p. 251s., II, pp. 28-33, 235s. y 319s. Sobre la situación en París y el proceso de reflexión sobre los principios de la teología en relación a las otras ciencias cf. la clásica obra de Albert Lang, *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik* (Freiburg i. Br., 1964).

⁷ Cf. A. Maxsein, *Die Philosophie des Gilbertus Porretanus unter besonderer Berücksichtigung seiner Wissenschaftslehre* (Münster, 1929); A. Daniels, *Die Wissenschaftslehre des Johannes von Salisbury* (Kaldenkirchen, 1932), y J. Pedersen, «La recherche de la sagesse d'après Hugues de Saint-Victor», en *Classica et mediaevalia* 16 (1955), 91-133. Sobre Hugo de San Víctor y la Escuela de Chartres véase la excelente orientación de Evangelista Vilanova, *Història de la Teologia cristiana, I: Des dels orígens al segle XV* (Barcelona, 1985), pp. 411-3 y 419-436.

sophia naturalis, mathematica et metaphysica.⁸ En el último grupo se incluía también la teología. Importante es hacer notar que, siguiendo a Boecio, se ve la diferencia específica entre las ciencias teóricas en el grado de abstracción que exige el objeto de cada ciencia particular y consecuentemente el método que corresponde a las ciencias de la naturaleza, a las matemáticas y a la metafísica.

Los numerosos intentos de Llull para elaborar una teoría científica adecuada a su Arte hay que verlos en este contexto general. Como bien se sabe, el Arte, que viene a ser un intento de establecer una base intelectual para la apologética cristiana comienza con la enumeración de ‘principia’ que son la base y punto de partida de toda reflexión posterior.⁹ El Arte está fundado en dos tipos de principios muy distintos, expresados en forma visible en sus dos figuras básicas, la figura A y la figura T. La primera serie de principios es la de los atributos divinos, de los cuales hay dieciséis en todas las versiones del Arte anteriores al *Ars inuentiua ueritatis* (Pla 55; Bonner III.1) del año 1290 y nueve a partir de ésta. La segunda serie es la de los principios subordinados, agrupados para constituir cinco (tres a partir del *Ars inuentiua*) triángulos de distintos colores en el centro de la figura T.¹⁰

Utilizando muchos términos filosóficos en boga y dándole, a veces, un sentido diverso formula Llull las bases de su teoría científica. De los principios del Arte se asegura, en primer lugar, que son «certa et uniuersalia»¹¹ y, por ello, dan a ese método un carácter general determinando su opción de ciencia universal, pues teniendo cada ciencia «principia propria et diuersa a principiis aliarum scientiarum, ideo requirit et appetit intellectus, quod sit una scientia generalis ad omnes scientias. Et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in universali».¹² Llull deja fuera de toda duda que a los principios (*generalia, uni-*

⁸ Cf. infra not. 37.

⁹ *Ars inuentiua ueritatis*, De fine, *MOG* V, 206: «Ars autem ista inuentiua... multis de causis incomparabilem in se continet utilitatem. Est enim utilis ratione altitudinis supremorum principiorum, super quibus ista ars fundatur, omne quod est ambiens in eisdem». También Le Myésier ve en los principios «vere locus et origo, ubi et a quo dominus Raimundus Lull, contemplando primo, ut patet in Vita sua, incepit et quaesuit ueritates et causas omnium scibilium ueritatum... Patet ergo, quod ex eisdem sumus, operamur et cognoscimus, uiuimus et existimus et duramus. Et ideo ex praedictis principiis necessariis primis simpliciter uniuersalibus dependet tota Raimundi scientia», *Electorium* (= Paris, BN lat. 15450), fol. 93r y 94r/v.

¹⁰ «Sine T nihil fit in hac Arte sicut sine martello non operatur faber», *Introductoria artis demonstratiuae*, cap. V, *MOG* III, ii, 5 (59). Las figuras pueden verse en *MOG* I, antes del Int. vii; *MOG* III, antes del Int. ii; *MOG* V, al comienzo del tomo; *ORL* XVI, láminas en color al comienzo del vol.; *ROL* XII, pp. 197 y 200; *ROL* XIV, entre las pp. 10-11; *ROL* XVIII, pp. 211-2. Cf. también, entre otros, Ca I, entre las pp. 68-9; *Pla* I, pp. 195, 256 y 321; Cruz Hernández, en las láminas al final del libro; *OS* I, lámina XII.

¹¹ *Ars inueniendi particularia in uniuersalibus*, *MOG* III, vii, 35 (487).

¹² *Ars generalis ultima*, De prologo, lin. 11-15, *ROL* XIV, p. 5.

versalia et communia) del Arte y no a los principios de la filosofía corresponde el carácter de generalidad absoluta con respecto a las demás ciencias. El Arte contiene los ‘*principia propria*’ de todas las ciencias especiales, de suerte que toda la verdad puede ser inferida de ella. Los principios del Arte son «*principia generalia et communia ad omnes scientias et ad omnes conclusiones et per se sunt cognita, et sine illis philosophia nec aliqua alia scientia potest esse*». ¹³ La universalidad de los principios del Arte es consecuencia de la semejanza de esta ciencia con la ciencia divina, cosa que no puede extrañar si se parte de un origen del Arte como iluminación divina: «*...maxime enim haec scientia assimilatur scientiae diuinae, quae cum sit unita scientiae divinae, omnia ipsi Deo repraesentat, ita haec quodammodo est repraesentatiua omnium, quae cadere possunt sub inuestigatione humana breuibis et paucis*». ¹⁴ Consciente de estar hablando de una ciencia totalmente nueva y ante tamaña arrogancia de querer haber inventado una ciencia que está por encima de la teología y de la filosofía tiene Lull una explicación que no tiene reparo alguno en formularla así: él es, en verdad, un hombre de pocas luces y sin la capacidad intelectual de otros sabios y reconocidos maestros, pero la gracia de Dios quiso que fuese él, Ramon Lull, quien encontrase esta piedra preciosa que él se ha dedicado a pulir y engarzar bellamente. ¹⁵

Los principios del Arte no son, pues, como los principios aristotélicos, proposiciones *per se notae*, las *dignitates* lulianas son conceptos. También son «vera, necessaria (es decir, ‘non contingentia’), substantialia (es decir, ‘non accidentalia’), propria (es decir, ‘non appropriata’, ‘non peregrina’) et evidentia (no para la ‘ratio’, sino para el ‘intellectus’). ¹⁶ Los términos utilizados por Lull para

¹³ *Declaratio Raimundi...* Prol., lin. 96, *ROL* XVII, p. 257.

¹⁴ *Introductoria artis demonstratiuae*, cap. xxxvii, *MOG* III, ii, 34 (88).

¹⁵ «Licet sim homo paruae discretionis et ualoris, mediante tamen gratia Dei possibile est, quod sicut aliquis pastor aut uenator inuenire posset aliquem lapidem pretiosum in campo, qui ipsum ad artificem portaret ad ipsum bene poliendum et ornandum, ut uirtus et pulchritudo ipsius lapidis appareret et reluce-ret, inueni gratia Dei praedictas ueritates. Et bene scio, quod plures alii illas ueritates sciunt aut aliquas ipsarum», *Declaratio Raimundi...*, De fine operis, lin. 24-30 (*ROL* XVII, p. 401).

¹⁶ Dicho sea de paso que la terminología usual de ‘absoluta et relativa principia’ no parece ser de origen luliano, pues cuando Lull habla de ‘principia’ habla de ‘decem et octo’ sin distinciones. Él habla más bien de principios substanciales y accidentales cuando quiere distinguir las dignidades de la figura A de los triángulos de la figura T. Esta es, en realidad, la denominación más corriente a partir del *Ars inventiva* (cf. *MOG* V, p. 38). Véase p.e. *Ars generalis ultima*, pars III, lin. 41 (*ROL* XIV, p. 22) y *Liber correlatiuorum innatorum*, lin. 95s. (*ROL* VI, 131). Es también la expresión utilizada por Le Myésier: *ROL Sup.* I, p. 15, lin. 2/3, y p. 19, lin. 27. En el fondo la denominación de principios absolutos y relativos es inexacta, pues también los principios ‘absolutos’ de la figura A o dignidades de la lógica luliana son originariamente conceptos de relación. El término ‘absoluto’ aplicado a los principios puede tener origen –como tantos otros conceptos arrimados al sistema luliano– en Ivo Salzinger. Se pueden llamar así a causa de su radicación ontológica en Dios, el Principio absolutamente primero, o también en consideración a que son concebidos con carácter absoluto sin referencia alguna a las diversidades de los objetos.

describir los atributos de los principios del Arte, aunque coinciden a veces con términos aristotélicos, no coinciden en su significado.¹⁷ Esos términos fueron, sin embargo, tan escrupulosamente analizados y pensados como en la teoría aristotélica. A través de la ‘mixtio principiorum’ se derivan los principios de las ciencias particulares. Un texto, ya clásico, de la *Introductoria artis demonstrativae* distingue entre el Arte, la lógica y la metafísica. La diferencias radican en que el Arte enseña la ‘via inveniendi communia et propria principia in quacumque scientia’ mientras que la metafísica partiendo de los ‘principia inventa’ deduce las ‘proprietaes et passionēs’ de los sujetos y la lógica pone las ‘regulae’ por las que ha de resultar la ‘deductio’.¹⁸

Aplicando esta construcción científica a la teología resulta que los artículos de la fe pueden ser demostrados a través de las ‘definitiones dignitatum’ del Arte. Las dignidades del Arte, como ya se ha insistido, son conceptos, los artículos de la fe, en cambio, son proposiciones expresadas como definiciones de

¹⁷ Aquí se muestra como Llull explota a su gusto el léxico filosófico contemporáneo, pero por falta de aprendizaje o, quizá, por no querer someterse a su dictado, lo desfigura y oscurece ignorando a veces sus concomitancias y significados ya consagrados por el uso. Se puede considerar también la complejidad de los conceptos lulianos, sus aparentes contradicciones con el vocabulario en boga y las cesuras de un discurso determinado por una exigencia apostólica que actúa decisivamente desde fuera del discurso mismo. Indicar todas las comparaciones y adjetivaciones de los principios del Arte sería tarea interminable. En el *Ars demonstrativa* son los principios *dignitates* (MOG III, iii, 1 [93]) y en el *Ars inuentiva* son «termini seu principia huius Artis» (MOG V, p. 1) o, atendiendo a su mera funcionalidad en el sistema, son «conditiones vel camerae» (ib., p. 2). Muchas veces se habla de *principia siue rationes* pues, de hecho, son los principios un sinónimo de dignidades y razones necesarias (p. e. ROL V, op. 154, p. 291). En esta triple denominación queda determinada también su función constitutiva en el Arte general. Para Llull son los principios *prima, innata, substantialia, generalissima, superiora, primitiva, uera, necessaria, infallibilia* etc.

¹⁸ «Sciendum est igitur, quod haec Ars et Logica et Metaphysica quodammodo circa idem versetur, quia circa omnia est earum intentio, uerumtamen in duobus differt ab aliis duabus, uidelicet in modo considerandi suum subiectum, et in modo principiorum. Metaphysica enim considerat res, quae sunt extra animam, prout conueniunt in ratione entis; Logica autem considerat res secundum esse, quod habent in anima, quia tractat de quibusdam intentionibus, quae consequuntur esse rerum intelligibilium, scilicet de genere, specie et talibus, et de iis, quae consistunt in actu rationis, scilicet de syllogismo, consequentia et talibus; sed haec Ars tanquam suprema omnium humanarum scientiarum indifferenter respicit ens secundum istum modum et secundum illum. Et sic patet, quod in modo considerandi ex parte subiecti differat.

Differt etiam ex parte principiorum, quia Metaphysica ponit, format et inuenit principia, ut statim actualiter ea applicet ad probandas passiones aut proprietates subiecti; Logica uero ponit communes regulas et considerationes, ex quibus possit syllogizari; haec scientia autem nulla principia actualiter exprimit per se loquendo, ex quibus arguatur, sed solum docet uiam inueniendi communia et propria principia in quacumque scientia, cognitis terminis illius scientiae, cuius principia quis uult inuenire; et habita aliquali notitia illius scientiae, solum ponit aliquos terminos principiorum, quibus mediantibus possunt formari infinitae propositiones, sicut infinita uerba formantur ex paucissimis literis, uidelicet ex literis alphabeti; uerumtamen sicut, quando artifex coniungit ligna in constructione domus, si utatur lignis praeparatis ab alio eiusdem artis perito, per accidens est, quia non solum de sua arte habet coniungere ligna, sed etiam praeparare illa, ita, si demonstrans per hanc artem utatur propositionibus formati ab alio, per accidens est; quia non solum demonstrans per hanc artem habet uti principiis, sed etiam formare et inuenire principia, et non solum communia principia». MOG III, ii, 1-2 (55-6). (El subrayado es mío).

las dignidades. Los artículos de la fe son, en la mente de Llull, ‘proprietates’ de las dignidades, de los principios del Arte. Considerando la filosofía, y comparando los tres libros escritos por Llull sobre los principios de la misma, llama la atención el diverso significado del término ‘principia’. Nos encontramos que el *Liber principiorum philosophiae* y la *Lamentatio* son reflexiones sobre el proceder filosófico que parten de los ‘principia propria’ de la filosofía. En el libro que aquí consideramos, *Principia philosophiae*, pretende Llull, sin embargo, descubrir por medio del Arte (‘inventiva’) y a través de la ‘mixtio principiorum’ los ‘principia communia’ de las ciencias filosóficas. Aceptando, pues, esta interpretación, sería esta obra una especie de Meta-ciencia: de aquellos principios del Arte, conceptos simples presentes en todas las cosas, se deducen los primeros juicios sobre el ser de las cosas. En este paso, del concepto al juicio, comienza la filosofía luliana. Poco importa la forma inestable con que los sentidos nos muestren los objetos. Lo que el ente es nos lo dicen los juicios primeros sobre las propiedades y condiciones del ente deducidos de los conceptos universales del Arte que son principios del ser y del conocer, evidentes por sí mismos. La ciencia filosófica luliana es una fábrica de proposiciones (*principia philosophiae*) derivadas de los conceptos universales (*principia Artis*) elaborados según las reglas del Arte y formulados a través de las definiciones.

El Arte es, además de un método para la conversión de los infieles, un método para convertir proposiciones. Desde un punto de vista filosófico es una ciencia universal que sirve para encontrar la verdad: «Haec ars docet proponere quaestiones, et necessariis rationibus earum dubitationem breuiter soluere.»¹⁹ Partiendo del Arte surge el afán ambicioso de hacer aplicaciones a las ciencias particulares. Poco antes de escribir este *Principia philosophiae* sostiene Llull que los principios de que se componen las figuras del Arte son principios generales a todas las ciencias, por cuanto todo lo que es se reduce a ellos implícita o explícitamente.²⁰ Esta pretensión de abarcar todo el saber mediante la aplicación de un reducido número de principios subyuga a Llull desde el primer momento y constituye la gran ilusión de su vida intelectual. Pero la paradoja del Arte (y de toda ciencia universal) radica, de un lado, en la pretensión de querer reducir todo el saber a unos pocos principios y combinaciones y, de otro, en el consecuente ensanchamiento de horizontes en las ciencias particulares a medida que el artista aplica estos principios. La actividad literaria de Ramon Llull se reduce a perfeccionar el instrumental del Arte y aplicarlo de la forma más

¹⁹ *MOG* I, vii, 1 (433).

²⁰ «Principia ex quibus figurae sunt compositae sunt principia ad omnes scientias generalia, cum in ipsis quicquid est cadat implicite uel explicite» *Ars compendiosa* (cf. Carmelo Ottaviano, *L'«Ars compendiosa» de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond Ambrosien de Lulle*, “Études de Philosophie Médiévale”, XII (Paris: Vrin, 1930; 2ª ed. 1981), p. 106).

breve y efectiva posible a todas las ciencias de su tiempo. Estas excursiones por los dominios de las disciplinas constituidas no pasan de ser una exposición de algunas materias y aspectos de la ciencia objeto de estudio hecha con arreglo a los principios del Arte general. Todos los libros en los que Llull intenta hacer una nueva metafísica, una nueva física, una nueva geometría, etc. están contruidos según una misma pauta apriorística y deductiva como dependencias de una ciencia general.

En el *Liber de fine* habla Llull de este proceso de aplicación del Arte a las ciencias particulares y cita «veinte artes especiales que descienden del Arte general». Entre ellas no se cita *Principia philosophiae*, a pesar de que se hubiera podido incluir perfectamente entre estas »artes specialissimae«, que se llaman así porque »eorum principia subalternata sunt a generalissimis principiis Artis ipsius generalis«. ²¹ Los principios particulares de cada ciencia son derivados de los principios generales del Arte. Llull habla, pues, de los principios de la teología, filosofía y otras ciencias como de »principia subalternata«, un término técnico tomado de Aristóteles. ²² Esa aplicación de los principios del Arte a los principios de otras ciencias no es un elemento secundario del Arte sino algo constitutivo al mismo ²³ que se hace a través de la tercera y cuarta figuras. En el cap. II de la tercera parte de la *Breuis practica tabulae generalis*, p. e., se trata explícitamente «De applicatione huius Artis ad philosophiam» y en especial «De applicatione principiorum huius artis ad principia philosophiae». ²⁴ En el *Ars generalis ultima* se dice, *expressis verbis*, que el interés práctico de la cuarta figura radica en que en ella es presentado, más claramente que en las tres figuras anteriores, el modo por el cual las demás ciencias (la teología, la filosofía, etc.) pueden ser aprendidas fácil y brevemente. La razón es que esta ciencia universal tiene principios generalísimos, y también reglas generalísimas. Los principios de las demás ciencias se relacionan con el Arte como lo universal con lo particular. El término medio en esas ciencias es imperfecto, pues están privadas del refuerzo de la ciencia universal. Por eso, cuando las dichas ciencias particulares

²¹ ROL IX, op. 122, lin. 1175-89 (pp. 285-6).

²² Es preciso aclarar que Llull no niega con ello los principios de las ciencias tal y como se venían estudiando hasta el momento. Él sólo pretende demostrar la viabilidad del estudio de esas ciencias a través de la ciencia universal: «...principia theologiae, philosophiae, iuris et medicinae et aliquarum scientiarum, quarum principia iam sunt inuenta ab ipsis, qui ipsas scientias speciales fecerunt. Nos autem ipsa per artem inuenire intendimus cum arte generali et cum significatis circulatorum, ut demus doctrinam, quomodo principia specialia scientiarum descendunt ab arte generali et quomodo significata sunt in figuris et divisionibus». *Liber de quadratura et triangulatura circuli* (ed., vid. infra not. 73, pp. 22s.). En términos aristotélicos parece que Llull no tiene inconveniente en admitir en las ciencias particulares unos «principia propria» al lado de unos «principia subalternata» de una ciencia superior, su Arte.

²³ «[Ars generalis]... est uia et doctrina cognoscendi principia specialia scientiarum specialium», *De quadratura...* ib., p. 22.

²⁴ MOG V, iii, 27-8 (327-8).

dudan, no disponen de principios generalísimos a los que se pueda recurrir artificialmente, cosa que puede hacer el artista conocedor del Arte luliano.²⁵ La figura tercera enseña a ‘descender’ de lo universal a lo particular y la cuarta enseña a deducir muchas razones y muchas conclusiones.²⁶ Está claro pues que para Llull los principios de su Arte son el camino más idóneo para progresar en el conocimiento de las otras ciencias: «Per principia autem Artis generalis et regulas principia omnium aliarum artium breuiter atque faciliter cognoscuntur.»²⁷

Esta convicción es la que da sentido y determina el contenido de *Principia philosophiae*. Este libro no es más que una aplicación de la tercera y cuarta figuras del Arte a la filosofía que no es aquí una primera filosofía en el sentido aristotélico, sino una ciencia particular entre las muchas artes subordinadas al Arte general. Se construyen aquí aquellas *infinitae propositiones* de las que el *Ars* quiere ser instrumento o arte inventiva y se van barajando los conceptos básicos de la filosofía ordenándolos desde la unidad del ente hasta la dualidad, triplicidad, cuatriplicidad etc. de conceptos filosóficos. El concepto ‘filosofía’ está tomado aquí en un sentido amplio. Las proposiciones abarcan una porción de temas que van desde la metafísica hasta temas triviales y cuatriviales. Aquí se trata de los principios de la filosofía en cuanto proposiciones y no en cuanto conceptos generales o en cuanto ideas constitutivas del ser de las cosas que quedan reservadas a los principios del Arte.

Puesto que el primer objeto de la filosofía es el ser, para investigar las propiedades y condiciones de este concepto ‘universalísimo’ nada mejor que los principios universales y reglas generales del Arte. Conocido el ser a través de los principios del Arte, está el intelecto capacitado para conocer los otros conceptos de la filosofía pues un entendimiento habituado a las cosas universales puede ‘descender’ a las cosas particulares.²⁸ Según esto la concepción luliana de

²⁵ «Per quartam figuram, et etiam per alias, datur modus, per quem aliae scientiae possunt faciliter et breuiter acquiri; sicut theologia, philosophia, et ceterae. Et hoc inueniendo medium non existens generalissimum nec specialissimum. Ratio huius est, quia ista scientia habet principia generalissima et etiam regulas generalissimas. Aliae uero scientiae habent subalternata principia; et sic medium eorum est imperfectum sine ista scientia. Et sic cum difficultate addiscunt longo tempore. Et quando dubitant, non habent principia generalissima ad quae recurrant artificialiter, sicut facit artista huius Artis.» *ROL XIV*, p. 117.

²⁶ «Haec figura [la tercera] docet descendere de uniuersali ad particulare gradatim... Intentio quare haec figura [la cuarta] in hac Arte est posita... quod homo multas rationes et multas conclusiones sciat inuenire», *Ars generalis ultima*, *ROL XIV*, pp. 19-20. Platzeck (Pla I, pp. 304 y 308) llama a la figura III «Urteilsfigur» (figura proposicional) y a la IV figura «syllogistische Figur».

²⁷ *Liber nouus physicorum et compendiosus*, *ROL VI*, op. 157, lin. 8-10 (p. 64).

²⁸ «Idoneum est enim, cum ens sit uniuersalissimum, eius proprietates et condiciones cum principiis Artis generalis et regulis inuestigare. Hac autem cognitione de ente habita potens erit intellectus aliorum habere cognitionem. Intellectus enim uniuersalium habitatus faciliter ad particularia condescendit, quamquam e conuerso non potest», *Metaphysica noua et compendiosa*, *ROL VI*, op. 156, lin. 5-10 (p. 10).

la filosofía parece quedar fuera de toda duda. Llull pone por encima de los principios de la filosofía otros principios más universales. La filosofía es, en el sistema luliano, una ciencia subalterna, es decir, una ciencia con principios subalternos suministrados por una ciencia superior y no aquella ciencia independiente y superior que pretendían los ‘averroístas’. Una filosofía abandonada a sus propios principios sería una filosofía difícil de aprender e incapaz de integrarse en el conjunto de las ciencias. Los ‘*principia philosophiae*’ son para Llull principios particulares de una ciencia secundaria llamada filosofía y dependiente de los principios de un Arte superior y más universal.

Los principios de la filosofía son formulados en *Principia philosophiae* como proposiciones de un razonamiento demostrativo, mientras que los principios del Arte lo son como supuestos primarios que en las cosas mismas constituyen la base de su necesidad. Las dignidades no son objeto de la ciencia, sino sus supuestos. La ciencia los supone y los combina y a través de sus relaciones y cuestiones los convierte en primeros principios del conocer. Llull no busca la filosofía misma, sino el lugar de donde sacar sus argumentos para demostrar la verdad de la fe cristiana. Esta verdad precede al Arte estimulándolo en la búsqueda del objeto supremo y su estructura más íntima, en su unidad y en su manifestación plural. El objeto de la filosofía ha de ser, ante todo, estrictamente universal, no sólo en el sentido de abarcar todas las cosas, sino en cuanto concibe cada una en su dimensión de totalidad y en la unidad profunda de los últimos principios del Arte. Esos principios –no lo olvidemos– son las dignidades divinas identificadas en la unidad del ser infinito y participadas por los seres finitos.

El Arte abre así el horizonte de la filosofía. La motivación final de esa filosofía no es un análisis del ente en cuanto tal, sino el acceso a la última y única verdad, al último principio, que es Dios, y ese acceso se hace sólo a través de los atributos divinos, es decir, los principios del Arte, que son los conceptos más universales y verdaderos. Los principios del Arte son, a la vez, *principia essendi et cognoscendi*. Eusebio Colomer puede afirmar, por ello, que el pensamiento de R. Llull constituye «una grandiosa Metafísica descendente» vinculada a la gran corriente del platonismo cristiano. «Pocos sistemas medievales se han acercado tanto como el de Llull al ideal platónico y hegeliano de una lógica que sea a la vez ontología.»²⁹ Detrás de todo el sistema luliano está el teorema fundamental de toda filosofía idealista, a saber, la adecuación entre el pensar y el ser y la radical correspondencia del ser y del pensar. Un teorema cuya afirmación básica consiste en que el ser más universal y absoluto se puede entender de una manera mas clara y distinta que el ser concreto y contingente. Exige, por ello, una coin-

²⁹ Cf. «El ascenso a Dios en el pensamiento de Ramón Llull», en: *Miscellanea Mediavalis*, t. 2 (Berlín, 1963), 582-588, p. 582.

cidencia entre el contenido y la forma de conocer, entre el objeto y el acto del conocimiento. Cuanto ontológicamente más alto sea el contenido, más segura es la certeza de su inteligibilidad.³⁰ El orden del ser y del pensar se encuentran en Dios, en cuyo pensamiento infinito la realidad está prefigurada y contenida en la idea. Esto quiere decir que los pilares filosóficos del pensamiento luliano están más en su Arte que en las obras derivadas del mismo que se ocuparán necesariamente de problemas menos trascendentales. Queda así claro el carácter secundario y complementario de *Principia philosophiae* dentro del corpus luliano.

2. La filosofía y la teología

A Llull le interesa la propagación y reconocimiento universal de su nueva ciencia, por eso cuando habla de filosofía siempre hace referencia a las relaciones de la filosofía con el Arte. La filosofía es, por decirlo así, degradada por Llull a ser una ciencia subordinada al Arte y subordinada también –siguiendo el ordenamiento de las ciencias en el medioevo– a la teología, cuyo objeto es superior al objeto de la filosofía. Los principios de la filosofía se han de poner en marcha y hacer su andadura por los caminos de la nueva ciencia, del Arte, es decir esos principios han de estar subordinados a los principios del Arte y de acuerdo con los principios de la teología a la que, por principio, no pueden contradecir. En el universo intelectual luliano nada –tampoco la filosofía– podía ser dejado de la mano de Dios a los vientos del azar. El discurso luliano sobre la filosofía y sus principios tiene que considerar los puntos de referencia con respecto a la teología y al Arte que él, de entrada, ya apunta en el prólogo de esta obra.

En el prólogo de *Principia philosophiae* pone Llull la concordancia entre los principios de la filosofía y de la teología como fin primordial de esta obra. La posición de Llull defendiendo la unidad de teología y filosofía no se limitaba, sin embargo, a una mera defensa de la filosofía como *ancilla theologiae*, sino que, al afirmar la posibilidad de una prueba racional de los artículos de la fe, implicaba también la intromisión de la filosofía en los fueros de la teología y una separación estricta de las dos funciones («fides et scientia sunt diuersi habi-

³⁰ Detrás del sistema luliano está «la exigencia de una adecuación profunda del pensar y del ser y, recíprocamente, de una transparencia radical del ser al pensar, que recuerda los grandes sistemas idealistas. Exigencia que al no realizarse ni en la línea de la intelectualidad, ni en la de la inteligibilidad, en el conocimiento finito, conduce a la afirmación de un Entender infinito y subsistente, en el que pensar y ser, intuitivo e inteligible, acto y objeto del conocimiento se abrazan y coinciden», E. Colomer, ib., p. 588.

tus»).³¹ Llull luchaba en dos frentes, de un lado los maestros teólogos que negaban la prueba racional de los artículos de la fe (*false theologizantes*) y de otro los filósofos que querían sacudir el yugo de los teólogos y propugnaban una labor científica independiente (*false philosophantes*). Su, en apariencia, extremo intelectualismo molestaba a los teólogos y el no querer ver los artículos de la fe como algo *contra* o *supra rationem* lo enfrentaba con los artistas.

Sobre todo a partir de esta segunda estancia en París reflexionó Llull a fondo sobre la función de la filosofía y sus relaciones con la teología.³² Entre líneas no sólo se observa un enorme descontento hacia los filósofos, expresado hasta la saciedad en sus obras antiaverroístas, sino también respecto a los teólogos.³³ En el fondo a Llull no le preocupa tanto delimitar y determinar los campos de la filosofía y la teología, sino mostrar la dependencia de ambas de los principios superiores del Arte. Tanto la teología como la filosofía son ciencias particulares subordinadas al Arte como ciencia superior. Llull, sin embargo, había dejado fuera de toda duda que ese Arte está sobre todo al servicio de la teología.³⁴ Por eso se siente Llull más teólogo que filósofo hasta el punto de presentarse en la *Declaratio Raimundi* como defensor de la teología frente a la filo-

³¹ *Ars mystica*, ROL V, p. 422. Y también: «habitus fidei et sapientiae non sunt idem specie nec numero», ib., p. 344; «credere et intelligere sunt diuersae rationes», ib. p. 382.

³² El tema de la unidad de la ciencia, en especial de la filosofía y la teología, es obsesiva en los escritos antiaverroístas de la tercera estancia en París durante los años 1309-1311. Cf. entre otros *Liber de peruersione entis remouenda*, Dist. II, q. VII: «Vtrum uera philosophia et uera theologia conueniant?», ROL V, pp. 500-2; *Liber de modo naturali intelligendi*, Prol., ROL VI, p. 188; *Liber reprobationis aliorum errorum Auerois*, ib., p. 318; *Liber de possibili et impossibili*, Prol., ib., p. 384; *Liber de efficiente et effectum*, Prol., ROL VII, p. 274; *Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto*, Prol., ROL VIII, p. 12; *Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*, ib., p. 231, lin. 1450ss. La posición de Llull acerca de la relación entre Teología y Filosofía ha quedado formulada definitivamente en el prólogo del *Liber lamentationis philosophiae* (ROL VII, pp. 86-9) y en la casi contemporánea «sexta ordinatio» de las diez propuestas de Llull al Concilio de Vienne (sexta distinctio del citado *Liber de ente...*, ROL VIII, p. 242s., lin. 1855-77). Dentro de la abundante bibliografía sobre el tema puede consultarse Ca I, pp. 514-531 (esp. 529-31), y Hillg, pp. 13-22.

³³ En el *Liber, in quo declaratur, quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (ROL VI, p. 337, lin. 346-349) se refleja todo el desengaño y frustración de Llull frente a la teología oficial: «Isti etiam quare legunt theologiam et disputant, quia quanto plus loquuntur et disputant, tanto plus conscientias suas et omnes potentias animae et audientium uulnerant, et ad contrarium eius, quod docent, inclinant?» Llull no duda en aplicarles el duro juicio paulino (Rom I, 21): «Pretendiendo ser sabios resultaron ser unos necios». Cf. lin. 339ss.

³⁴ En el prólogo de la *Ars mystica* llega a afirmar, «...quod plus doceretur de scientia scientifice in theologia in duobus mensibus cum hac Arte, quam per alias in duobus annis» (ROL V, p. 288). El fin primario del Arte luliano es sin duda alguna una nueva Teología: «...uerumtamen sciendum est, quod, licet haec Ars in omnia materia necessaria sit, tamen propter Theologiam principaliter est inuenta; quia Theologia est finis omnium aliarum scientiarum, utpote de ultimo fine determinans», *Introductoria artis demonstrativae*, cap. I, n. 4. (MOG III, ii, 3 [57]).

sosía³⁵ dejando fuera de toda duda que es la filosofía la que se ha de subordinar a la teología. La teología es «domina philosophiae, mater atque speculum» y la filosofía es «instrumentum intellectui humano, iuuante tamen diuina uirtute ad cognoscendum principia antedicta [i.e. artículos fidei], quae sunt finis rebus istis inferioribus».³⁶ Todo su afán, sin embargo, está dirigido a unificar las dos ciencias como dos partes inseparables de su ciencia universal. Esto le lleva a hacer una original división de la filosofía en la que se incluye como tercera posibilidad una 'filosofía teológica', es decir, aquella filosofía que pretende probar por vía natural los artículos de la fe.³⁷ Al mismo tiempo divide la teología en 'positiva' y 'probativa o silogística' de tal manera que la 'filosofía teológica' y la 'teología probativa o silogística' vienen a ser una y la misma cosa.³⁸ Consecuentemente afirma que el filósofo ha de ser teólogo como el teólogo filósofo.³⁹ No es extraño, pues, que hable también Llull de una «mixtio theologiae et philosophiae».⁴⁰ Llull rechaza una teología que trabaja sólo «per habitum fidei»⁴¹ y también una filosofía que sólo trabaja «per habitum intellectus sine habitu

³⁵ En esta obra el interlocutor de Ramon, Socrates, «omnibus modis dicta philosophorum uolebat sustinere, sicut et Raimundus dicta theologorum». Cf. *Declaratio Raimundi, per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a uenerabili patre domino episcopo parisiensi*, ROL XVII, p. 255, Prol., lin. 51s.

³⁶ Cf. ib., Prol., lin. 9-10 (p. 253) y 66/68 (pp. 255-6).

³⁷ «Triplícem uero habemus philosophiam principalem, naturalem uidelicet, mathematicam et diuinam siue theologicam. Dicimus autem philosophiam talem esse scientiam, quae cum theologia conueniat», *Liber de modo naturali intelligendi*, ROL VI, p. 188, lin. 8-11. En el *Liber de ente...* (ROL VIII, p. 231, lin. 1451) distingue tres tipos de filosofía: «Videlicet philosophia, quae est naturalis, quoad entia corporalia; ista philosophia est in gradu positiuo. Et est alia philosophia, quae est de entibus spiritualibus, ut puta de anima rationali et de angelo; et talis philosophia est in gradu comparatiuo. Alia philosophia est suprema in superlatiuo gradu existens, et talis philosophia est diuina, quae est causa aliarum philosophiarum». Al hacer esta distinción entre una filosofía y las otras filosofías se aleja Llull de aquella primera visión de la filosofía como conjunto de las artes liberales.

³⁸ *Liber de modo naturali intelligendi*, ROL VI, p. 209, lin. 783-5 y p. 217, 1099-101. Llull llegó a definir la teología como «positiva consideratio, non probata per necessarias rationes» (*Declaratio Raimundi*, ROL XVII, p. 256, lin. 79). Cf. Sebastián Garcías Palou, ¿Fue Ramón Llull el primero en usar las expresiones «teología positiva» y «teólogo positivo»? *EL* 2 (1958), 187-196, y Charles H. Lohr, *Sesión de investidura de Magister*, *EL* 17 (1973), 113-128.

³⁹ «Philosophus non theologus tantum intelligere non potest, sicut theologus existens philosophus», *Liber, qui est de quaestione ualde alta et profunda*, ROL VIII, p. 173, lin. 800s.

⁴⁰ *Liber de modo naturali intelligendi*, ROL VI, p. 217, lin. 1099. «Vera philosophia et theologia habent concordantiam ad inuicem», *Liber de efficiente et effectui*, ROL VII, p. 274, lin. 19s.

⁴¹ «Credibilia et irrationabilia non sunt de genere philosophiae nec de natura intellectus», *Liber de modo naturali intelligendi*, ROL VI, p. 188, lin. 22-4. Llull llama «manifestissime ignorantes» a los que defienden una fe que no se puede probar «per intellectum», «...Et in hoc casu nullus debet tali fidei, quae in se et in quantum ad hoc, quod sit a Deo, est magis improbabiliis quam probabiliis, adhaerere; neque non adhaerendo potest a iusto iudice condemnari; immo adhaerendo stultus est, eo quod facit contra rationem, improbabilitati adhaerendo et probabilitatem deserendo», *Liber de fide sancta catholica*, ROL VI, p. 329, lin. 18-27.

fidei»⁴² y que no cree en una demostración filosófica de los artículos de la fe.⁴³ La filosofía de la que Llull habla no es una filosofía «per sensum et imaginationem», sino «super sensum et super imaginationem», una filosofía, en fin, «cum Deo et cum diuinis rationibus»,⁴⁴ es decir, con y desde los principios del Arte. Es, por ello, una «philosophia divina, primitiua, uera et necessaria»⁴⁵ que es, como ya hemos indicado, «causa aliarum philosophiarum»,⁴⁶ es decir, causa de las artes liberales.

Si no se tiene en cuenta esta mutua dependencia de la filosofía y la teología del Arte como elemento organizador de ambas, se presenta el término 'filosofía' en Llull de una forma sumamente equívoca. 'Filosofía' se mueve en varios grados desde una filosofía que se identifica con las disciplinas de la Facultad de Artes hasta aquella filosofía «per gradum superlativum» que ya es más una teología que una filosofía, es decir, una «alta philosophia» casi idéntica a la teología que pone de manifiesto la unidad de ambas ciencias en la única ciencia general. Al principio parece que Llull insistía en una separación de los términos filosofía y teología reservando la palabra 'filosofía' para una filosofía en grado positivo y comparativo. A medida que Llull se fue enfrentando con los representantes de la filosofía oficial de París que, según Llull, ofendían a esta ciencia negándole la entrada en el campo de la teología, habla él de una 'filosofía divina' y de una filosofía en grado superlativo. Al principio de su actividad literaria parece entender Llull por filosofía solamente el conjunto de las *artes liberales*.⁴⁷ La razón de esta preocupación intensa por una 'filosofía teológica' puede tener también su explicación en que, después de los primeros impulsos apostólicos, su vocación filosófica, refinada en sus estancias en Montpellier y París, se había ido perfeccionando de día en día, hasta el punto que ya muy pronto el filósofo estricto acaba por imponerse al polemista. En efecto, ya en el *Arbre de ciència* afirma resueltamente que los teólogos filósofos (aquellos teólogos que trabajan con el intelecto) experimentan un mayor placer en teología que aquellos otros, los teólogos positivos, que simplemente consideran las autoridades y no trabajan

⁴² Cf. *Disputatio Raimundi et Auerroistae*, ROL VII, p. 14 lin. 227ss. Cf. también *Libre de Evast i Blaqueria*, lib. 2, cap. 57: «Philosophia m' é occasió de haver conexença de Deu...» (ORL IX, p. 194).

⁴³ «Si uere intelligis et philosophice, quod fides catholica est impossibilis, necessarium est quod sit impossibilis; ergo non oportet, quod tu credas, quod sit uera: Et si non credis, non es catholicus neque christianus», *Disputatio Raimundi et Auerroistae*, ROL VII, p. 12, lin. 124-7.

⁴⁴ Cf. *Sermones contra errores Auerrois*, ROL VII, p. 257-8, lin. 461-8.

⁴⁵ Cf. *Liber facilis scientiae*, ROL VII, p. 316, lin. 439s.

⁴⁶ Cf. *Liber de ente...*, ROL VIII, p. 231, lin. 1457, y p. 242, 1869ss.

⁴⁷ En la *Brevis practica tabulae generalis* lo dice expresamente: «Subiectum philosophiae est ens creatum... diuiditur autem philosophia in tres partes: prima pars est de trivio, in quo agitur de sermone, secunda autem de quadrivio, in quo agitur de ente mathematico; in tertia parte agitur de ente naturali», *MOG* V, iii, 24 (324).

intelectualmente.⁴⁸ De ahí que Llull no se cansa de recalcar que la filosofía es agradable al entender y reporta un placer infinito al entendimiento.⁴⁹ Así como la teología es imperfecta sin la filosofía, lo es también una filosofía que se limite al ámbito de la «*facultas artium*» y prescinda del objeto de la teología. Esa pseudo-filosofía (*infirma philosophia*) era para Llull un torso pues sólo hacía filosofía en grado positivo y comparativo y no en grado superlativo.⁵⁰ En resumidas cuentas: el teólogo, o hace filosofía, o se queda en una caricatura de teólogo.⁵¹ En otras palabras, la teología es ciencia como teología filosófica demostrativa y no como teología positiva. A Llull no le interesaba la teología positiva, sino una teología filosófica probativa que tiene su fundamento en el Arte pues este le proporciona los elementos racionales para la prueba de los artículos de la fe. Esa teología probativa es la filosofía que Llull defiende en dos frentes contra los ataques de los falsos filósofos y de los falsos teólogos. Poco antes de escribir *Principia philosophiae* ha dejado Llull en claro que la teología *per authoritates*, es decir, la que se hacía en París, es ciencia pero sólo *appropriate*, la teología demostrativa que él propone lo es *proprie*.⁵² Esta última es la verdadera ciencia teológica, la más alta y «*pus noble sciencia que totes les altres*».⁵³ La filosofía, en cuanto «*dispon la declaració de theologia*»,⁵⁴ existe en una especie de estado

⁴⁸ «Lo teòloc... ha major delectació en ses consideracions que negún altre, per raó de la nobilitat del object. E quant s'enclina a considerar les natures primeres segun filosofia, adoncs vé a sciencia e converteix las les posicions primeres que ha fetes en teologia en necessaris arguments e raons; e per açò los teòlecs filosofos han major delectació en teologia que los altres [es decir, los teólogos no filósofos], per ço car [éstos, al contrario de aquellos] atenyen de necessitat los començaments positius que simplament son considerats segons auctoritat e opinions de coses veres; per que filosofia es molt necessaria a saber teologia...» *Arbre de sciencia*, ORL XI, pp. 222-3.

⁴⁹ «Lo filosof ama saber veritat de les coses per ço que en aquell saber delectació pusca haver», ib. La razón fundamental del rechazo de una teología y una predicación que no esté fundada en la razón es simple: «...quia intellectus magis se delectat et se impraegnat per intelligere, quam per credere», *Liber de ente*..., ROL VIII, p. 243, lin. 1896s.

⁵⁰ *Declaratio Raimundi*..., ROL XVII, p. 283, lin. 68.

⁵¹ La labor del teólogo no se reduce a los 'artículi fidei'. En su *Liber de quadratura et triangulatura circuli seu de principiis theologiae* anuncia clara y brevemente que «*principia theologiae sunt articuli fidei catholicae et aliqua alia, quae dicemus*» (cód. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 10510, fol. 8th) a saber, aquellos principios derivados de los principios del Arte a semejanza de los principios de la filosofía en el libro que aquí nos ocupa.

⁵² «Respondit Raimundus dicens quod theologia sit scientia duobus modis, scilicet appropriate et proprie; appropriate, secundum fidem a Deo datam, ut catholicus per fidem credat articulos fidei et sacram scripturam, quae non intelligit per argumenta; et est scientia proprie, quia intellectui non est proprium credere, sed intelligere; sed credere est illi appropriatum per supremum objectum, ut per fidem possit attingere illam veritatem, quam demonstrative non potest attingere propter aliquid impedimentum, quod habet ratione subiecti et materiae...» *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus sententiarum magistri Petri Lombardi*, MOG IV, iv, 2 (226).

⁵³ *Doctrina pueril*, cap. 75, ORL I, p. 134.

⁵⁴ *Proverbis de Ramon*, cap. 276, ORL XIV, p. 302.

simbiótico como teología-filosofía y viene a significar la primera y más importante aplicación de los principios del Arte y, por eso, se puede afirmar que «totes sciencies son per theologia».⁵⁵

Según Llull –así lo anuncia en el prólogo de *Principia philosophiae*– la verdadera filosofía se distingue de las falsas filosofías en que los principios primitivos, verdaderos y necesarios de aquella concuerdan con los principios de la teología y se derivan del Arte. La relación íntima entre teología y filosofía viene dictada por la dependencia mútua de los principios generales del Arte.⁵⁶ En contra de aquellos falsos principios filosóficos que ciertos ‘homines’ querían imponer en la Universidad de París pretende Llull formular aquí unos principios verdaderos de acuerdo con los postulados del intelecto que no pueden estar en contradicción con las verdades de la fe. El destinatario y entorno histórico de esta larga lista de proposiciones es ya el averroísmo latino aunque los averroístas no aparecen en esta obra como el enemigo claro y delimitado de la *Lamentatio philosophiae* o de aquella serie de obras escritas en su última estancia en París.

3. ¿Una filosofía *more geometrico*?

La relación de *Principia philosophia* con la producción luliana anterior está claramente explicada en el prólogo: «In hoc libro processum tenere proponimus, quem in *Principiis theologiae* tenuimus», es decir, Llull hace referencia explícita a un libro de parecidas características formales que había compuesto unos meses antes y del que éste pretende ser una continuación.⁵⁷ También deja fuera de toda duda aquello que viene a ser un estribillo en casi todos sus prólogos: la investigación de la materia del libro, es decir, los principios de la filosofía, sus conclusiones y las cuestiones a ellos pertinentes, se ha de hacer «cum principiis *Artis generalis* et cum decem regulis ipsius». Sin embargo añade, y esto es lo específico de esta obra, que quiere proceder «secundum circulos *Nouae geometriae*». Al final del prólogo indica Llull el propósito optimista de abarcar con este libro toda la filosofía afirmando expresamente que, aunque no se encuentren en este libro explícitamente tratados todos los problemas de la misma, el procedi-

⁵⁵ Ib., p. 301.

⁵⁶ *Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*, Dist. VI: Ordinationes decem, De sexta ordinatione, ROL VIII, pp. 242-3, lin. 1869-73. Véase también *Liber de modo naturali intelligendi*, ROL VI, p. 217, lin. 1106-1111: «... ut etiam cognoscat philosophiam illam, quae contra theologiam est, falsam et erroneam esse; quae magis est digna dici error quam scientia. Ex quo per consequens habere poterit notitiam certam uerae philosophiae, quae tamquam ancilla theologiae est et debet illi in omnibus esse concors». Cf. también en la *Declaratio Raimundi* los caps. 16, 24, 39 y 145 (ROL XVII, pp. 281ss., 292, 303 y 366s.).

⁵⁷ Cf. ROL XIX, p. 83.

miento por él usado ofrece enormes posibilidades para resolverlos todos. Este proceder lo juzga Llull rigurosamente científico («in hoc processu multum est de scientia») y además lo considera un precioso artificio para la solución de numerosas dudas y una inagotable fuente para futuras investigaciones («et est Ars, per quam homo sciat ipsa [i.e. secreta naturalia]...et est fons ad plures inuentiones et ad soluendum plura dubia»).⁵⁸

En los meses anteriores a la redacción de esta obra se venía Llull ocupando intensamente de la geometría. Las dos obras que determinan el estilo y estructura de *Principia philosophiae*, a saber, los libros *De quadratura et triangulatura circuli seu de principiis theologiae*⁵⁹ (Pla 95; Bonner III.37), que Llull llamó también *Geometria magna*, y el libro *De geometria noua* (Pla 94; Bonner III.39) tienen, como su mismo título indica, relación directa con la geometría. Ambas obras, todavía inéditas en la edición ROL,⁶⁰ son una nota interesante y aparentemente extraña dentro de la producción luliana de su segunda estancia en París.⁶¹ El significado, alcance y razón de ser de este inesperado discurso luliano por los campos de la geometría, es un tema del que no nos podemos ocupar aquí en toda su extensión, pues habrá de ser tratado al momento de presentar la edición crítica de estas dos obras en el contexto de la Universidad de París alrededor de los años 1297-99. La geometría, entendida, eso sí, *more lulliano*, es, en todo caso, la ciencia que determina la estructura formal de esta obra.⁶²

⁵⁸ Ibidem, pp. 89-91.

⁵⁹ Se habla aquí «de principiis theologiae inuentis secundum inuestigationem factam cum Arte generali et secundum significationem circuli albi» (cód. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 10510, fol. 10^{va})

⁶⁰ Existe del primero una edición latina de un fragmento: J. E. Hoffmann, *Die Quellen der Cusanischen Mathematik I: Ramon Lulls Kreisquadratur* (Heidelberg, 1942), pp. 21-38, y una moderna traducción francesa: Raymond Lulle, *Principes et question de théologie. De la quadrature et triangulation du cercle*, trad. de R. Prévost y A. Llinarès (Paris: Les Éditions du Cerf, 1989). La primera parte de esta versión francesa ha sido reeditada en *EL* 30 [1990] 121-138. Del segundo existe una edición latina: *El libro de la «Nova geometria» de Ramon Lull*, ed. crítica con introd. y notas por José M^a Millás Vallicrosa, Barcelona 1953.

⁶¹ «El verdadero designio de Lull» en la *Geometria noua*, así lo ve J. M. Millás Vallicrosa en la introducción a la edición de esta obra (p. 50), «no es estrictamente matemático, geométrico, antes bien predominantemente filosófico». J. E. Hoffmann, *Ramon Lulls Kreisquadratur*, Heidelberg 1942, confiesa que lo que Llull desarrolla en sus libros dedicados a la geometría no tiene mucho que ver con la matemática de la realidad y de lo que se percibe por los sentidos «...es ist vielmehr die Frucht eines mystischen Sich-Versenkens, das durch den Anblick der mathematischen Figuren angeregt wird und daher zu realen Handgreiflichkeiten weder führen kann, noch soll» (p. 15). Un desprecio de estas especulaciones desde el punto de vista de la matemática moderna, aunque es comprensible, deja de lado y no trata de entender «die geistige Grundhaltung, aus der das wissenschaftliche Wirken und Streben Lulls wie auch des Cusaners herausgewachsen ist und aus der es allein wirklich begriffen werden kann» (p. 19), es decir, la orientación fundamental del pensamiento luliano de donde hay que partir necesariamente para comprenderlo a fondo.

⁶² Desde la edición del *Liber de geometria noua* por José M. Millás Vallicrosa este libro ha sido objeto de detenida atención por algunos autores. Cf. R. D. F. Pring-Mill, «El número primitivo de las digni

En apariencia parece estar la geometría muy lejos del fin primario de la ciencia luliana que es la demostración racional de los artículos de la fe. La búsqueda de la forma de demostración más idónea para su nueva ciencia es, sin embargo, una constante de su discurso científico y, en el fondo, su preocupación primordial. En este sentido creemos que pueden considerarse los *Principia philosophiae* una reflexión sobre un posible proceso discursivo de cara a descubrir nuevas formas de demostración, es decir, nuevas formas de demostrar la veracidad de los artículos de la fe. En esta obra no sólo enuncia Llull categóricamente unas proposiciones o principios, sino que enseña también a deducir de cada uno de estos principios una consecuencia o conclusión. Se trata, pues, de una operación discursiva en la cual se deducen necesariamente unas proposiciones de otras. Este proceso deductivo, donde se derivan ciertos enunciados de otros enunciados, podría ser un intento más de perfeccionar y adaptar a las necesidades del momento su arte demostrativa.

Llull confiesa en el prólogo que toma aquí la geometría como punto de partida para la ordenación de esos principios y sus conclusiones. Como la geometría era una ciencia que en la estructura del saber medieval se consideraba el comienzo y punto de partida del *quadrivium*, que con el *trivium* formaba el conjunto de las *artes liberales*, nos hace suponer que esta obra está dirigida a los *artista* de París y tiene como trasfondo el ambiente de la Facultad de Artes. Podemos suponer que esta preocupación luliana por la geometría nace como consecuencia de aquel inesperado careo de Ramon Llull con el ambiente científico de París y, más concretamente, con la teoría científica aristotélica que dominaba en aquellas fechas los medios intelectuales de la primera universidad de la cristiandad sobre la que se ha hablado más arriba. En líneas generales podemos apuntar que este encuentro no sólo le llevó a una reconsideración de los principios de la teología y la filosofía, sino también a tener en cuenta una serie de ciencias que él no había estudiado según los métodos y textos usados en los centros de enseñanza superior. Entre ellas hubo de considerar la geometría que aprendían los artistas a través de los *Elementa* de Euclides.

Desde el punto de vista de una teoría de la ciencia son los trece libros de los *Elementa* la primera ejecución de un programa científico axiomático-deductivo. La estructura de ese proceso es simple: como corolario de tres grupos de proposiciones no demostradas ni demostrables, a saber, definiciones, postulados y axiomas resultan otras funciones derivadas llamadas problemas y teoremas. Los

dades en el 'Arte general', *EL* 1 (1957), 309-334, esp. pp. 325-334, y Josep M. Ruiz Simon, «De la naturalesa com a mescla a l'art de mesclar», *Randa* 19 (1986), 69-99, esp. pp. 98s. Sobre las diferencias del concepto luliano y escolástico de geometría habría mucho que añadir y aclarar a lo que apuntan las introducciones de las citadas ediciones de ambos libros de tema geométrico; lo mismo se podría decir sobre el significado de los círculos.

teoremas demuestran las propiedades generales de las figuras geométricas con ayuda de los tres grupos de principios y de, ya previamente, demostrados teoremas. De todo esto resulta un sistema de proposiciones dependientes las unas de las otras. La búsqueda de un orden geométrico aplicable a la teología y a la filosofía no es nuevo y no será Llull el último en soñar con una transparencia y unidad geométrica en el conjunto del saber.⁶³ En un largo y complejo proceso de reflexión sobre el método de las diferentes disciplinas a lo largo de la Edad Media también hubo intentos de adaptar ese *mos geometricus* euclidiano a las otras ciencias, incluso a la teología. Hasta qué punto recoge Llull tendencias latentes en la intelectualidad parisina sobre la concepción de la ciencia teológica como un sistema proposicional axiomático-deductivo en la tradición de los *Elementa* de Euclides es difícil de precisar.⁶⁴ Este sistema geométrico formaba parte de una reflexión general sobre los métodos de las ciencias particulares y jugaba un papel importante en la reflexión filosófica del entorno donde Llull va a hacer su discurso sobre la geometría.

Esto no quiere decir, sin embargo, que Llull se haya pasado el trabajo de estudiar a fondo los teoremas de la geometría euclidiana. Llull utiliza solamente elementos de la geometría para explicar mejor su Arte. Llama la atención que cinco años antes en Nápoles, en su *Disputatio de quinque sapientibus*, todavía consideraba Llull el proceder discursivo de la geometría como algo totalmente ajeno al fin primordial del Arte, es decir, al proceso demostrativo de los artículos de la fe. La «art de la geometria» trata «de les coses corporals paupablement segons sensibilitat».⁶⁵ El teorema geométrico es una «demonstratio palpabilis» y, como tal, ajena a la filosofía superior. Al verse Llull confrontado en París con la geometría euclidiana y en su afán de unificar con su Arte todas las ciencias, busca también unir esa ciencia matemática con la teología y la filosofía. La geometría se convierte para él en una «scientia utilis», pues es una ciencia que «nutrit imaginationem ad imaginandum mensuras phantasticas per sentitas» y, por eso, una base ideal para el ejercicio de la inteligencia y de la memoria. Si la

⁶³ Algazel exigía para el verdadero saber un método semejante a la manera de proceder de la geometría y ve en la deducción matemática el método ideal de la ciencia: «Scientia autem est sicut accio geometrie secundum quod exigit scientia vera» (*Metaphysics*, ed. Muckle, Toronto, 1933, p. 73). Cf. Pla I, p. 101-4; Hillg, p. 19s. Sobre la importancia de la 'Theo-logica' de Algazel en la concepción luliana de la ciencia cf. Pla I, p. 274. Platzcek está seguro que aunque Llull pudo estar tentado a seguir el 'more geometrico' de Algazel en la teología metafísica, superó esa tentación buscando una solución más acorde con la tradición cristiana occidental.

⁶⁴ Muy informativo en este contexto es el artículo de Mechthild Dreyer, «Apodeiktische Wissenschaft und Theologie im 12. Jahrhundert», *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy (S.I.E.P.M.), Helsinki 24-29 August 1987. Helsinki 1989, Vol. III, pp. 34-41.

⁶⁵ Cf. Josep Perarnau i Espelt, «La *Disputació de cinc savis* de Ramon Llull», *ATCA* 5 (1968), 7-187, p. 32.

geometría «est bona ad fortificandum imaginationem ad ymaginandum» lo es también para fortificar el entendimiento «ad intelligendum» y lo mismo ocurre con la memoria pues «quanto imaginatio habet maiorem uirtutem et dispositionem ad imaginandum, tanto memoria maiorem uirtutem habet et dispositionem ad retinendum species, quas intellectus sibi tradit, quas cum imaginatione acquirit». Con la geometría llega la imaginación a un grado tal de abstracción, que por ella reciben el entendimiento y la memoria una ayuda inigualable para seguir ascendiendo al conocimiento de los objetos (filosóficos y teológicos) que, aún siendo imaginables, no pueden ser alcanzados por la imaginación, sino sólo conocidos en su realidad infinita y amados espiritualmente: «...et huius imaginatio est de illo genere, in quo imaginatio est magis alta et per quam intellectus et memoria habent maius iuuamen ad attingendum obiecta imaginabilia, quae non possunt imaginari sed intelligi realiter et amare spiritualiter, sicut est Deus, angelus, et prima principia generalia et abstracta». Llull ve, pues, en la geometría una ciencia muy digna de ser amada por la certeza de sus conclusiones («quia per se ipsam est intelligibilis») y es también, por eso, muy útil a aquellos «qui habere desiderant bonum intellectum ad intelligendum et bonam memoriam ad recolendum». ⁶⁶ El saber matemático ha de ser necesariamente un camino para encontrar la verdad, un «ars inveniendi ueritatem», porque esa verdad es una y única en una unidad absoluta del saber. Es un buen ejercicio, es como una antesala del ascenso intelectual definitivo.

El sentido último de la conexión luliana entre geometría y filosofía es mostrar como en la estructura del axioma matemático se puede comprender el grado de perspicuidad a que han de llegar los principios de la filosofía y de la teología. Una filosofía *more geometrico* abre al entendimiento aquel horizonte de claridad y distinción por donde ha de moverse un entendimiento que quiera ascender por encima de lo meramente sensible. Para Llull es el ejercicio matemático de la mente el umbral para la necesaria abstracción que exige el saltar la esfera de lo sensible. ⁶⁷ No olvidemos que la filosofía luliana no se contenta con el rechazo de argumentos racionales contra la fe o con la mera demostración de una compatibilidad de los conocimientos de la fe con los conocimientos de la razón. El sistema luliano exige la prueba y demostración racional de las verdades de la fe. El conocimiento teológico, por razón de su objeto, ha de ser más claro y racional que los conocimientos fundados en la matemática. Incluso un axioma

⁶⁶ Cf. la introducción a la segunda parte del segundo libro de la *Geometria noua* (ed. citada, pp. 84-5). Las citas tomadas de este libro están corregidas según la edición manuscrita preparada para ROL.

⁶⁷ En el *Liber de quadratura et triangulatura circuli seu de principiis theologiae* afirma: «Deus non habet corpus nec est substantia, quae figuram habet uel quantitatem. Verumtamen per circulum, mensuras et diuisiones aliqua principia inuestigare uolumus, ut de Deo et de suis operationibus maiorem cognitionem habere ualeamus» (cod. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 10510, fol. 9^o).

matemático, como, por ejemplo, el triángulo tiene tres ángulos, no se presenta a la razón con tanta evidencia como la trinidad de Dios.⁶⁸

La pretensión luliana no era darle a los maestros artistas unas lecciones de geometría, sino poner esa ciencia al servicio de su visión universal del saber. Llull expone ante aquellos filósofos artistas su profunda convicción de que la verdad es una y única y que, por tanto el saber forma una unidad absoluta e inseparable. Es, en todo caso, una llamada de atención a los fundamentos de la epistemología luliana y presupone sobre todo el freno de una posible doble verdad que Llull, con razón o sin ella, veía que se iba introduciendo entre los artistas parisinos. El «more geometrico» que él impone a esta obra es, por otro lado, meramente formal y no supone, como él mismo dice en el prólogo, un abandono de los postulados fundamentales de su Arte. Los *principia philosophiae* expuestos por Llull en esta obra no son una reducción de la filosofía a la geometría, sino parte de un proceso en dirección contraria: la reducción de todas las artes, incluida la geometría, a una filosofía que se define de entrada como «effectus primae causae» y como «instrumentum et speculum, cum quo homo habeat de theologia cognitionem».⁶⁹ En este punto no ha cedido ni un palmo en sus convicciones. La filosofía sigue siendo para Llull *ancilla* en el sentido estricto medieval del término, un instrumento para otro fin superior.

Ante la amenaza de un cisma entre filosofía y teología que se hacía cada vez más evidente en París de los años 1297-99, quiere Llull galvanizar su profunda convicción de la unidad de todas las ciencias y la superioridad de la teología. A Llull, como a los franciscanos Buenaventura y Bacon, le interesa reafirmar la vieja idea de la unidad del saber:⁷⁰ un saber en aquel sentido antiguo, que aún está vivo en Copérnico y Kepler, según el cual la ciencia tiene una dimensión sapiencial que consiste en comprenderlo todo como suprema armonía en sus partes. La ciencia es un escalón para la comprensión de lo divino y su ordenamiento en el cosmos sensible como manifestación de suprema armonía. Orden y armonía que se manifiesta en el equilibrio de todos los elementos como manifestación de la sabiduría divina *ad extra*. Tal armonía no se puede expresar mejor que con los elementos matemáticos del número y la figura. Era creencia medieval que la obra divina está determinada por los matemáticos número y figura,

⁶⁸ En la *Disputatio eremita et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, escrita poco antes en París, dice Llull: «...intellectus certius attingit supradictam distinctionem [es decir, la trinidad], quam quando intelligit, quod triangulus habeat tres angulos: et ratio huius est, quia attingit praedictam distinctionem per infinitas rationes Dei, et attingit angulos trianguli per sensitivum et imaginativum *MOG* IV, iv, 3 (227). Cf. también *Liber de fide sancta catholica*, *ROL* VI, p. 330, lin. 49-51: »Deum autem esse est necessarium et demonstrabile demonstratione magis necessaria, quam sit aliqua demonstratio mathematica«.

⁶⁹ Prologus (*ROL* XIX, p. 83).

⁷⁰ Así lo ve F. van Steenberghe, «La signification de l'oeuvre anti-Averroïste de Raymond Lulle», *EL* 4 (1960), 113-128.

por eso es el cosmos en sí matemáticamente formado y matemáticamente comprensible.

Toda ciencia que busca el conocimiento de las cosas –también la geometría– ayuda a conocer el creador de las mismas. Esta idea (en parte enciclopédica y en parte muy concreta) mueve a Llull en todas sus investigaciones. Una idea que consiste en llegar a la universalidad de los conocimientos por un nuevo Arte fundado en principios universales. El hombre se coloca, como todo un señor, de frente a la naturaleza, conociéndola y obligándola a que se declare en sus leyes. Esas leyes que rigen la creación que son reflejo de las formas y leyes que rigen al Creador. Puesto que la naturaleza se da a conocer por su bondad, ignorarla es vivir en pecado. Conocer esa naturaleza a medias, es decir, por sí y en sí misma, olvidando su relación con el Creador, es también una forma de ignorancia. En términos lulianos: La ciencia no es perfecta sino en su dimensión universal, es decir, en el Arte, pero el Arte, a su vez, es el que da unidad a la ciencia. Haciendo depender toda ciencia del Arte pone Llull un elemento de trascendencia y universalidad en toda ciencia particular.

Otro aspecto interesante se puede apuntar como observación general a esta excursión geométrica luliana escrita tres años antes de la *Logica nova*, una obra, que pudiéramos llamar, clave en el proceso de enfrentamiento de Llull con la teoría científica aristotélica. En ella se distancia Llull de la lógica escolástica y formula una ‘nueva lógica’ sobre todo de cara a la doctrina de la demostración. Esta segunda estancia en París gracias a fructuosas e interminables discusiones teológico-filosóficas es para Llull un período de toma de conciencia de la problemática conciliación de su Arte con las estructuras científicas aristotélicas. Para Llull el estudio de la lógica, y de la filosofía en general, no es un fin en sí mismo, sino la base para conseguir certeza, para mostrar cómo se distingue lo verdadero de lo falso. Llull no buscaba una lógica que le garantizase solamente la validez o vigencia lógica de los argumentos, sino también la verdad de la conclusión, que depende, por supuesto, de la verdad de las premisas. De aquí deriva, quizá, su interés por la geometría que él considera como un modelo de conocimiento cierto e inmutable. Cuando Llull intenta, pues, mostrar los principios comunes de la filosofía, se refiere específicamente a una ciencia que por axiomas verdaderos deduce la verdad de unas conclusiones y que no solamente garantiza la validez lógica de las mismas. El instrumento de investigación de la lógica aristotélica necesita un largo aprendizaje. Llull propone un método más fácil y seguro.⁷¹ El primer paso para lograrlo era prescindir del complicado vocabulario técnico y encontrar un lenguaje universal nuevo. La pretensión de la lógica en boga era poseer una ciencia universal. Esto, desde un punto de vista

⁷¹ Cf. *Logica nova*, prol. (ed. Ch. Lohr, Hamburg 1985, p. 4).

pragmático, era más una ilusión que una realidad, mientras estuviera atada a un lenguaje artificial de difícil aprendizaje. Los objetos inteligibles de la geometría, en cambio, no se aprenden bajo la base de un lenguaje convencional, cualquier mediano entendimiento en cualquier idioma puede comprender directamente y de inmediata intuición las definiciones, postulados y axiomas de la geometría y deducir sus teoremas. Llull soñaba con una estructura geométrica del saber en este sentido último donde quedarían salvadas las barreras del idioma y donde toda proposición podía tener fácil y diáfana traducción.

Llull pone el círculo como punto de partida y elemento ordenador de sus *Principia philosophiae*.⁷² Salvo esta indicación, no se presenta a lo largo de todo el libro ningún otro tema geométrico. En esta forma de organizar el contenido de esta obra se oyen los ecos del *Libre de contemplació*: «Cové que sapia afigurar figures sensuais per tal que s pusca mudar a contemplar vostre secret ab figures intellectuels.»⁷³

El quehacer constante de la escritura luliana está dictado por la unidad absoluta de la ciencia, pero hay una segunda preocupación además del sueño de ver las ciencias encadenadas entre sí: la comunicación del Arte. Si se puede decir que a toda ciencia acompaña un arte, el arte de comunicar la ciencia, en Llull existe el mismo impulso como arte de comunicar su Arte. Pero aunque él recibió el Arte por iluminación, nadie le dio la fórmula exacta, el modelo definitivo de su presentación al público. La inmensa producción luliana no es otra cosa que un dar vueltas y más vueltas, una reflexión continua, acuciante y obsesiva, sobre la mejor manera de comunicar el Arte. Por eso se pueden considerar los *Principia philosophiae* como un nuevo intento de comunicar el Arte luliano valiéndose de elementos de la ciencia geométrica. A Llull parece que le fascinó aquella delicada gimnástica mental de la geometría y su conciso lenguaje y pensó que podía servir para acercar el Arte a aquellos interlocutores que por su educación lógica no estaban preparados para aceptar la estructura del lenguaje de figuras y letras del Arte. La obra que aquí presentamos es un intento de explicar el Arte a través de una estructura visual geométrica encadenando razones intemporales y universales. Llull pensó que como la filosofía es expresión de la verdad se puede enseñar como una serie ininterrumpida de proposiciones verdaderas que aseguran un ejercicio de la razón en las estructuras mentales del

⁷² En el *Benjamin maior* de Ricardo de St. Víctor (PL 196, 102) el círculo como forma de consideración (Platzeck, *EL* 8 (1963), 146). La fuente primordial es el comentario de Proclo de Licia (412-486) sobre el primer libro de los elementos euclidianos. Es llamativo ya el hecho de que el mismo Euclides antepone la definición del círculo a la definición de las demás figuras planas, aunque éstas antecedan al círculo en el orden de los teoremas. Ahora bien, en cuanto a la definición del círculo (definición XV) de Euclides dice Proclo: «El círculo es la primera, la más sencilla y la más perfecta de las figuras...» (p. 147)

⁷³ *Libre de contemplació en Deu*, cap. 335 (ORL VIII, p. 239).

Arte. No se entiende esta obra si no se tienen en cuenta los problemas prácticos que se le presentaban a Llull para dar cabida a sus disquisiciones filosóficas dentro del ambiente parisino que él conoció a fondo en esos dos últimos años.

Aceptada la unidad de la ciencia se le arrima aquí la consecuente idea de que toda puerta particular de una ciencia es buen camino para entrar en el recinto de la ciencia universal. No le interesa el contenido de la geometría, sino la estructura interna de esa ciencia para reconocer en ella una estructura superior filosófica que es a su vez camino para la ciencia superior, la teología. Sin embargo, *Principia philosophiae*, aunque está dirigido al público instruido en las artes liberales, no supone necesariamente esos conocimientos, es decir, aunque está dirigido a aquellos que conocen los libros de geometría en boga, la geometría no es fundamento y razón de ser, sino sólo fachada y puerta de acceso. La obra luliana, no sólo el libro que aquí nos ocupa, se expresa en términos de un 'bilingüismo' filosófico, es decir, en un lenguaje que pretende ser inteligible al público docto y al indocto. Su ciencia no es sólo para aquellos habituados al vocabulario técnico de las materias del *trivium* y del *quadrivium*. Llull pretende escribir una filosofía que pueda ser enseñada a todo el mundo, él pretende en el fondo una reconciliación del estudio con el buen sentido.

La comunicación de la ideas pone a Llull frente a dos cuestiones, aquella del género literario y aquella relativa al estilo, que él resuelve de manera singular y múltiple según el contexto. El *Liber contemplationis*, p. e., está escrito en un tono de confidencia como el recuento de una aventura personal. *Blaquerna* y *Felix* en un ropaje de amena literatura. Su obra se mete en prosa y en verso, en latín y en romance. Al presentar su ideario a los doctores de la Sorbona ha de buscar otro género. En *Principia philosophiae* se decide por una especie de puntos de meditación ordenados: presenta primero teoremas y problemas, como harían los geómetras, y a continuación disputas y cuestiones, como hacen los filósofos para quien atentamente quiere considerar o meditar. No es un libro de lectura sino de reflexión. Es por tanto una exposición *more geometrico* en el sentido que se basa en definiciones, postulados, axiomas o nociones comunes, proposiciones y demostraciones. A todas ellas sigue un debate, una discusión organizada con sus objeciones y respuestas.

Por eso podemos afirmar que la rígida numeración de las máximas o *principia philosophiae*, rigurosamente seguida por todos los manuscritos, no tiene solamente un valor pedagógico o no es simplemente un medio de facilitar la consulta, sino una forma que conviene a un discurso rigurosamente ordenado y sin literatura. No hay riesgo alguno de 'literatura', es un discurso simple y breve, imposible de mover pasiones de orador, ni escapes de filosofía moral, sino solamente dictado por un espíritu de geómetra. Esta rigurosa escasez de medios no es nueva, pues tiene en Llull sistema. Llull sabe que la elocuencia

tiene fuerza y belleza incomparables y que la poesía tiene sus delicadezas, pero eso no es específico de cristianos, elocuencia y poesía la tiene el moro y el judío, lo específicamente cristiano es la verdad de la religión con la que ninguna otra puede competir. Si la verdad es evidente, la comunicación de las ideas claras y distintas no necesita otra cosa que su presencia. Nada debe estorbar la exposición desnuda de la verdad.

A medida que Llull va aprendiendo a filosofar declina su pasión poética y retórica. La exclusión de aquella retórica, tal como la entendieron los antiguos, es, pues, parte de su método misional y por eso se va excluyendo progresivamente en el discurso luliano. La cuestión es fundamental porque desde Grecia el arte de hablar se siente como una amenaza para el arte de pensar. El primado de la verdad exige que no se pueda poner el arte de hablar por encima del arte de pensar. La retórica es ciencia de lo probable y no de lo verdadero y, por ello, debe estar fuera de la filosofía. Llull en su experiencia misional ha experimentado la diferencia entre estar en lo cierto y estar persuadido de algo. La *opinio* se contrapone a la *scientia*.⁷⁴ La opinión es aquello que parece verdad a la masa mientras la ciencia ha de ser la garantía de la verdad. El *Ars luliana* es, por ello, búsqueda (investigatio) y descubrimiento (inventio) de un conocimiento puramente inteligible que persuade por sí mismo sin necesidad de un arte de persuadir. El *ars rhetoricae* es una tarea inútil, una técnica que no cabe en el *Ars inueniendi ueritatem*.

Esta búsqueda de la certeza por encima de toda retórica filosófica o religiosa es lo que lo obliga a hablar de una nueva geometría, de unos nuevos principios y de una nueva certeza. La verdadera filosofía es, por ello, una aliada de la teología para probar los artículos de la fe de una manera tan cierta como dos y dos son cuatro. La persuasión verdadera no viene de la religión, ni de la predicación ni de la palabra, sino de razones naturales evidentes. Para Llull existe una apologética para los ignorantes que no exige más que celo y paciencia y una apologética para los intelectuales que demanda espíritu y ciencia. Llull, convencido que posee la verdad, está convencido también que lo único que hace falta es comunicarla, meterla a plena luz para eliminar las tinieblas del error. La Universidad le puede dar el apoyo pedagógico y logístico para su acción, pero no puede cambiar sus postulados.

Llull se fue percatando poco a poco de la originalidad y novedad de su pensamiento, pero terminó de caer en la cuenta de la dificultad que suponía acostumar las mentes educadas en la lógica escolástica a su nueva ciencia. El mallorquín autodidacta necesitó el contacto asiduo con aquellos maestros que se habían nutrido desde la más tierna infancia en la gramática y la lógica, aquellos,

⁷⁴ Cf. *De conuersione subiecti et praedicati et medii*, prol. (ROL VI, p. 262).

en fin, que, al contrario de Llull, «suum intellectum in acquirendis scientias nutrierunt»⁷⁵ y estaban por tanto habituados a un ejercicio lógico rígido y consecuente marcado por la enseñanza escolar. Llull no tardó en ver que frente a los maestros de París un tratamiento de choque, con su Arte desnuda y sin introducciones, podría dañar para siempre al paciente. La dificultad inherente a la comunicación de su pensamiento le obligó a considerar su presentación bajo diferentes formas y modelos. En *Principia philosophiae* Llull no va a la filosofía por ella misma, como un fin en sí y tampoco como reacción a cuestiones provocadas por amigos o adversarios (como en el caso de otras obras escritas en su estancia en París, como la *Declaratio Raimundi* y las *Quaestiones Attrebatenses*). Esta filosofía luliana se orienta al público docto de París que tiene fundadas razones para rechazar su Arte. Y como estos doctores están acostumbrados a valorar la evidente verdad de los axiomas geométricos, se les sirve la filosofía luliana a través de principios generales y asequibles a todo conocimiento. Pero la erudición en geometría y artes liberales, así como el aprendizaje duro de la lógica de Aristóteles son para Llull una vía lenta y peligrosa, contraria, incluso, a la esencia misma de la filosofía. La filosofía pide un ascenso. La sabiduría de los filósofos no se puede limitar a una suma de hábitos, recetas y consejos; la sabiduría se funda en términos de conocimiento y de verdad, exige una verdadera disciplina de la razón, un esfuerzo para elevarse a una visión sintética desde donde todo el universo se abraza en un orden: el Arte.

Por eso hablando de geometría no se cita a Euclides, pues las verdades euclidianas son verdades pero verdades fragmentarias sin conexión superior. La ambición primordial y fundamental luliana es una ciencia única que va enumerando las verdades y descubriendo sus conexiones, sus consecuencias y sus cuestiones, como una invitación a ir más lejos. La filosofía luliana es geométrica y sencilla como la sucesión de figuras y combinación de letras. Ciencia simple y no ciencia orgullosa. Él necesita del sabio para hacerla pública aunque sabe que su peor enemigo no es el incompetente, el ignorante, sino el docto o el que se cree tal. Aquél que pasa sus días cavilando sobre las artes liberales no descubre el verdadero camino y orientación final a donde han de ir a parar todas las ciencias.

Llull ha ensayado muchos estilos, el usado en esta obra de lo más seco y de tal concisión que hace difícil el resumen. En el desarrollo de la exposición de las máximas en cada capítulo no sigue un orden determinado, lo cual indica la falta de un hilo conductor o una rígida estructura en la formulación de las máximas y sus correspondientes consecuencias o cuestiones. Su estilo y el trasfondo ideológico del mismo muestran la condición fragmentaria discontinua propia de

⁷⁵ Cf. *De ascensu et descensu intellectus*, prol., ROL IX, p. 20.

alguien que no alcanza a dominar el conjunto. Llull no se ha preocupado de estudiar geometría; esta ciencia del *quadrivium* es sólo arranque para un entender metafísico y andamio para la memoria. Inventa en su excursión geométrica un lenguaje casi privado. Se mete campo a través por los terrenos de la matemática sin conocer a fondo ninguna ciencia y sin pararse a estudiar sus textos. Su afán de tocarlo todo se pudiera interpretar como si quisiera sacarse la espina que tan clavada tenía de su falta de formación universitaria. Su percepción de la geometría como de otras ciencias es la de un autodidacta que está entre el asombro y la admiración, recogiendo sólo los estímulos que no enturbiaban la mirada que traía puesta en la eficacia absoluta de su Arte. La gran urbe y la parla intelectual de sus maestros golpea de tal modo a Llull que tanto esta obra como las que anteriormente escribió en París son como una tablilla de cera en que se imprimen ligera pero inconfundiblemente los rasgos de aquella universidad sin cambiar para nada la estructura interna del Arte traído desde el monte Randa en la isla de Mallorca.

Fernando Domínguez
Raimundus Lullus Institut
der Universität Freiburg

RESUM

In the *Principia philosophiae*, the last work Llull wrote during his second stay in Paris, the «principles» are aridly structured with explicit reference to the *Liber de geometria nova*, written during the same stay in Paris. This geometrical formulation of philosophical discourse was stimulated by scholastic interest in Euclid and by the various attempts since the twelfth century to construct a rational theology based on an axiomatic method. More than these formal preoccupations, however, Llull was primarily interested in clarifying the function of the principles of philosophy within the universal context of his «Ars generalis», whose basic principles are simple concepts applicable to all levels of reality, including a particular science such as philosophy. On this basis, philosophy can construct (complex) propositions of an axiomatic nature. Such philosophical principles or propositions, which lead to the possibility of demonstration, must however accord with the principles of theology. This implies the intrusion of philosophy into the field of theology, while at the same time maintaining a strict separation between the principles of each. But Llull was not as interested in marking the boundaries between philosophy and theology as in showing the dependence of both on the superior principles of his universal Art.

RAMON LLULL, CREADOR DE LA LLENGUA LITERÀRIA

1. Estat de la llengua catalana a l'època de Ramon Llull (1232-1316): els precedents immediats coneguts

Cal esmenar l'opinió que abans de Ramon Llull la llengua catalana pràcticament no havia estat emprada en el nivell escrit. És cert que no havia servit encara per a obres de gran volada literària ni d'especial interès científic; tanmateix, comptem amb un seguit de produccions, especialment en els terrenys religiós, juridicoadministratiu i historiogràfic, fruit de l'aparició de la consciència nacional entre la comunitat catalana; citem, per exemple, les *Homilies d'Organyà* (finals del segle XII), la traducció del *Forum Judicum* (entre 1180-1190), el *Libre dels feyts* de Jaume I (entre la primera i la segona meitat del segle XIII), per posar una mostra de cada argument.

Si ens plantegem la qüestió sobre quins són els límits de la història d'una llengua, hem de considerar com a capital que no hi ha mai una sobtada solució de continuïtat entre una història que acaba i una que comença —pot haver-hi, si de cas, fets històrics transcendents i fins i tot revolucionaris, però tot i així els processos de canvis interns d'una llengua continuen regularment. Per tant, no és en l'objectivitat de l'estat d'un idioma, en un moment o en un altre, el que el caracteritza com a nou, distint del seu precedent. Podem dir que les *Homilies*, el *Forum Judicum*, el *Libre dels Feyts*, etc., són catalans, si entenem que hi ha motius d'ordre sociolingüístic que ho justifiquen.

I bé. Que en una comunitat es redactin obres de referència a un tipus de comportament moral i religiós (*Homilies*), a un capteniment respecte a la convivència social de caràcter juridicoadministratiu (*Forum Judicum*) i que es vulgui deixar constància de la pròpia història (*Libre dels Feyts*) és simptomàtic del fet que és viva una consciència de col·lectivitat. En la mesura que la preceptiva religiosa i moral i juridicoadministrativa sigui distinta d'altres de grups socials diferents o, si més no, es presenti amb la convicció plena que s'adreça a una

comunitat i no a una altra, es pot concloure fins a quin punt s'ha desenvolupat un poble que limita més o menys clarament les fronteres; i com més consciència hi hagi de l'especificitat que constitueix enmig d'altres comunitats, més necessitat hi haurà de deixar-ne constància en l'escriptura de la seva història.

Podem dir, però, que, tot i que hi pot haver un clar paral·lelisme entre, d'una banda, la consciència social de diferenciació i de cohesió i, de l'altra banda, la de parlar una llengua també diferenciadora i cohesionadora, és normal que la caracterització d'un idioma es vagi consolidant molt lentament i que culmini quan l'existència i el funcionament plens d'un poble ja és de fa temps una realitat.

Tots els estudiosos de la nostra literatura estan d'acord, a més, que, encara que no ens n'hagin arribat restes, degué existir una poesia autòctona de caràcter joglaresc i popular. Supòsits d'aquesta mena es basen, entre d'altres raons, en el coneixement de determinats universals en els comportaments socials; la joglaria popular té com a fonament la necessitat de transmetre oralment la informació, de tipus divers, a la població que no podria accedir-hi altrament, i que, tanmateix, ha d'ésser manipulada, en el sentit més neutre del terme.

2. Orígens peculiars de la llengua catalana

2.1 El procés general de formació de les llengües romàniques

La gènesi de les llengües i de les literatures romàniques s'ha presentat com a semblant en cadascuna i de manera pretesament lògica: hi ha uns començos vacil·lants, en el sentit que els parlars s'han distanciat prou del llatí i s'ha creat una suficient consciència de grup diferenciats, que marca l'inici d'una història lingüística nova —la de la llengua romànica de què es tracti— i la fi d'una altra —la del llatí, amb la fragmentació. En aquestes circumstàncies es donen diversos intents concatenats més o menys reeixits de consolidació de l'idioma per part dels autors. Continua així un progrés molt lent. Finalment, amb l'aparició d'una figura literària que despunta, la llengua adquireix maduresa i categoria ensems, i es verifica el primer moment d'apogeu.

De fet, aquesta manera de presentar les coses respon més a l'observació de l'evolució interna d'un idioma que no pas a la consideració de fenòmens sociolingüístics. Si bé es pot admetre que l'aparició d'una figura especialment rellevant constitueix un punt de referència essencial per als estudiosos d'avui, altra cosa és què significa exactament en el seu context històric.

Precisament Ramon Llull és un exemple particularment il·lustrador en aquest sentit: la valoració, diguem-ne, objectiva de l'ús lingüístic del Beat feta des de

la nostra perspectiva no ens exigeix de considerar què va suposar als segles XIII i XIV pel que fa a la història lingüística dels nostres territoris. Hem de preguntar-nos si és ell realment qui socialment empeny el català cap a la seva culminació, en el sentit que se'n pot parlar, a partir de la seva obra, com d'una llengua completa de cultura —insistim, al marge de quina anàlisi fem avui dels seus recursos—, o si caldrà esperar encara altres contribucions que, a causa de llurs connotacions socials, polítiques, econòmiques, culturals, etc., funcionaran realment com a referent.

2.2 *El cas de la llengua catalana*

Sigui com sigui, l'*iter* indicat i generalment admès per a les llengües romàniques no és el que segueix el català. Ramon Llull apareix, podem dir que sobtadament, com a conreador d'una prosa que no és la normal continuació d'un treball precedent. Fa un salt literalment extraordinari en la decisió d'emprar sistemàticament el català en la seva producció i en la manera com se'n surt. Ultra triar-lo com a codi habitual en els seus escrits, la varietat de la temàtica de què s'ocupa possibilita que la llengua sigui instrument per a tractar d'aspectes molt diversos que mai no havia abordat.

Llull demostra amb capacitat sorprenent que el fins aleshores vulgar català té o pot tenir tants de recursos com el llatí per a expressar-se en filosofia, teologia, ciències exactes, etc. Amb ell passa d'ésser una llengua de possibilitats limitades i amb exemples de producció poc consistents, a una llengua per a la qual no hi ha impediments; que s'enriqueix al pas de la confecció de les seves obres; que acaba, en fi, amb una estructura, en tots els nivells, madura i sòlida.

Al segle XIII molts laics sabien llegir i desitjaven de tenir llibres en romanç; és la classe burgesa que emergeix i que, com sabem, rebutja la poesia trobadoresca, de moda entre l'aristocràcia. Els copistes ja no són exclusivament els monjos. Cap llengua romànica no havia assolit, enmig d'aquesta efervescència, abans del segle XIV, un grau d'expressivitat i de flexibilitat com la catalana. La ciència continuà emprant el llatí fins al segle XVIII.

Dit altrament, pren cos una contradicció en la dialèctica en el consum cultural: d'una banda, hi ha la consciència que el llatí funciona com a llengua alta; és, doncs, encara un idioma amb ple rendiment com a símbol; un idioma que unifica, tan relativament com es vulgui, tots els territoris romanitzats. De l'altra banda, essent inevitablement un idioma notablement fragmentat, podia funcionar com a símbol en la mesura que es recorregués al registre culte, aquest sí que unitari; però era un registre probablement força ignorat per bona part de la població; pel que més ens interessa a nosaltres, ignorat per bona part de la clas-

se social que s'anava progressivament constituint com a hegemònica i nova: la burgesia.

Això no obstant, en aquest context escau de posar en quarantena la simplificació, que s'ha repetit sense discutir-la, que separa una minoria ínfima que sabia llatí i una gran majoria que l'ignorava. Cal tenir en compte almenys dues qüestions: a) Que una cosa és saber parlar una llengua i una altra, saber-la escriure. b) Que les varietats en què es fragmenta el llatí fan difícil de poder fer suposicions sobre quins registres o quins nivells d'ús podien ésser més entesos i quins, no. És opinió nostra que s'ha d'admetre que la llengua llatina es devia conèixer més que no imaginem, fins i tot en les seves variants més cultes. La qual cosa, si era així, reforçaria encara la idea que no és que el català ni cap llengua romànica apareguin perquè de cop i volta el llatí, o segons quin llatí, no l'entén gairebé ningú, sinó que el català, com totes les llengües romàniques, comença per necessitats no estrictament lingüístiques, sinó sociopolítiques. I que el català, com totes les llengües romàniques, és el mateix llatí (amb barreja de registres, però llatí al cap i a la fi).

Una cosa distinta és qui estava en condicions d'accedir a un tipus d'expressió que implicava l'especulació, l'alt raonament, etc.

En definitiva, allò que importa més decisivament són els canvis d'actituds culturals, socials, que expliquen que, més que no pas apareguin noves llengües —que això no és prou exacte—, es doni carta de naturalesa a uns llatins vulgars que, en deixar d'ésser-ho, vulgars, hauran de comptar també amb el llatí més culte. Però, com que el procés és fruit d'aquelles noves circumstàncies culturals, socials, polítiques, etc., el resultat serà reconèixer-se com a societat distinta i, en conseqüència, amb una llengua que se'n dirà distinta, encara que des del punt de vista objectiu i intern del sistema estrictament no ho és.

3. Ramon Llull, creador de la prosa literària catalana

És un tòpic, repetit en la història literària del català i compartit pràcticament per tots els qui se n'ocupen o se n'han ocupat, que la nostra literatura neix adulta gràcies a Llull.

La producció del Beat s'estén entre 1272 i 1315, és a dir, en el període de gran auge politicoeconòmic de Catalunya, la qual cosa no és irrellevant, tenint en compte la relació llengua/poder a què indirectament ens hem referit. No podem presentar Llull com un miracle lingüísticoliterari. La llengua del darrer terç del segle XIII era un instrument força apte i digne per a expressar-se amb precisió. Altres autors contemporanis de Llull fan ús també d'una llengua que es mostra suficient. Les motivacions són, en realitat, les mateixes, tot i que les alineacions

ideològiques no coincideixin, cosa que, com veurem, dificulta o facilita la difusió de les distintes obres, segons que llurs continguts resultin respectivament menys o més integrables en els interessos hegemònics de qualsevol ordre.

El que és innegable és que Llull té el mèrit d'haver escrit una obra molt sòlida, de gran extensió i de temàtica molt diversa: vora 250 textos, una labor insòlita per la proximitat als orígens. La seva aportació suposa una precoç aparició del català en els distints camps del saber. És indubtable, doncs, que una obra com la seva en el moment en què l'escriu exigia un treball obligat d'autèntica creació. Haver produït en el camp de l'especulació i de la ciència, i no solament en el de la creació, conduí Llull a establir una terminologia científicofilosòfica i una sintaxi d'estructura compacte. La prosa de Llull és, segons Martí de Riquer, l'antítesi de la llengua familiar i descurada del *Libre dels Feyts*. Nosaltres afegim: havia d'ésser-ho, perquè la prosa de Llull suposa la penetració del vulgar en registres ben diferents i sobretot amb destinataris ben diferents que els del *Libre dels Feyts*. No creiem gaire, si no és en casos excepcionals, que sigui vàlida la qualificació de descurat de qualsevol text escrit; cal prèviament emmarcarlo en la consideració de la finalitat i de l'argument.

4. L'interès recent per l'obra lingüísticoliterària de Ramon Llull

Ramon Llull ha gaudit d'una bona fama com a pensador, com a teòleg i místic, i fins i tot de la llegendària consideració d'alquimista. I això perquè la seva producció, a més d'original, és ideològicament polèmica. En vida i després de mort és prohibida. Fins a partir del segle XV no hi haurà una revifalla del seu pensament.

Aquest és un aspecte que mereix molta més atenció que no ha tingut; i que resulta aparentment contradictori amb l'acomodació d'una nova cultura i una nova llengua als interessos polítics i socials dominants, també nous.

Si Llull és prohibit, censurat; si s'intenta d'amagar i fins i tot de destruir part de la seva obra, per què, en canvi, pot escriure-la? I encara: per què ho pot fer mitjançant usos lingüístics com més entenedors per més gent, millor, o sigui, en català?

L'obra de Llull és relativament revolucionària —inspirà, per exemple, Giordano Bruno al segle XVI (1548-1600) o Leibniz, al XVII, i així endavant, fins avui, que és una de les figures més estudiades al món del pensament.

En suma, cal suposar que la transcendència que en el seu moment Llull té —i, doncs, també la seva llengua— està en relació proporcional a l'equilibri de forces entre una classe burgesa i una ideologia avançada, i una aristocràcia civil i religiosa encara poderosa reaccionària.

Ningú no s'atura a considerar la seva labor lingüística, fins a Jovellanos, el qual, en el seu empresonament a Mallorca declara, com és sabut, que Ramon Llull és «la gran figura de la historia literaria de la isla, al cual deben la lengua y la poesía catalanas su majestad y esplendor».

5. La superació de la diglòssia llatí/català

La ciència medieval s'expressa a tota l'Europa cristiana en llatí —en llatí que es reconeix només com a llatí— durant molt de temps:

«A l'època en què Ramon Llull compongué la *Doctrina pueril*, eren rars els escrits pedagògics en llengua vulgar [...] Cap d'aquests tractats que hem citat no conté idees tan personals sobre matèries tan vàries, com la *Doctrina pueril*...» *Doctrina pueril*. Introducció. A cura de Gret Schib. Barcelona 1972, pp. 7-8.

Això no obstant, l'ús del llatí en àmbits importants de la vida social és amenaçat per la contradicció esmentada que suposava voler-l'hi mantenir per respectar el caràcter de llengua d'alta cultura que se li havia atorgat i pretendre que la gent fos informada, educada, i que pogués intervenir en l'activitat normal del comerç, dels compromisos jurídics, etc. Que no és altra cosa que la contradicció que suposa tenir cada vegada més clara la consciència de comunitat i no disposar d'un referent lingüístic unitari, que marqués justament els trets peculiars respecte a la resta de comunitats en formació o ja constituïdes.

Així, doncs, bé que el llatí no perdrà el privilegi d'ésser principal en les funcions formals, progressivament destaca el seu abast minoritari en contrast amb la necessitat d'extensió social dels continguts ideològics dominants. La vulgarització o, millor dit, la caracterització d'un llatí específic és cada vegada més exigida i, en conseqüència, el recurs al català es normalitzarà relativament; però el domini de la ciència, de la filosofia, de la teologia, no era ocupat habitualment pel català. Es tractava de cobrir en primer lloc una exclusió qualitativament important, perquè la llengua catalana pogués ésser un sistema de comunicació suficient i sense mancances. Si un idioma no penetra en algun camp del saber humà, no pot desenvolupar els recursos necessaris per a afrontar-lo; roman, doncs, incomplet. Caldrà que la llengua catalana no tingui tancada cap porta de la comunicació en tots els nivells i de tot tipus perquè pugui, d'una banda, ésser igual, almenys en consideració, que qualsevol llengua de cultura; i, de l'altra banda, perquè tingui la possibilitat de crear els elements per a poder discórrer sobre arguments de tota classe. Una i altra exigència són interdependents, ja que

un sistema lingüístic és ben qualificat només si és prou ric per a poder cobrir el major nombre d'espais culturals. La normalització d'un idioma implica que sigui considerat apte per a qualsevol expressió; si és vàlid solament com a instrument per a la comunicació oral, col·loquial, familiar i vulgar, a la llarga despareix.

Per totes aquestes raons Ramon Llull és qui primer assegura la continuïtat del català. En destacar l'avançada impensable que li facilita, destaquem, ensems, les conseqüències sociolingüístiques que implica, en fos o no conscient ell mateix: Llull supera una diglòssia tan universalment pesant com és la que provoca el llatí. Volem insistir-hi: en fos o no conscient ell mateix. Perquè cal evitar l'error de pensar que Llull és mogut per un sentiment explícitament nacionalista, per dir-ho en termes moderns.

Ni tan solament defensa el català a la manera semblant que avui es pot defensar una llengua subordinada o dominada. Senzillament perquè no hi havia consciència ni individual ni col·lectiva de cap subordinació. Llull, com altres escriptors, tracta de forma natural i relativament espontània d'adequar l'ús lingüístic al context.

6. Per què Llull escriu en català?

6.1 Les altres llengües (des)conegudes de Llull

De Ramon Llull s'han afirmat opinions tan curioses com que no sabia llatí i que per això recorregué al català:

«De él [Llull] se sabe que no había aprendido latín en las escuelas, pues confiesa paladinamente que no sabía gramática: “Perquè eu, Ramon (dice en el prólogo a su obra *Els cent noms de Déu*), supplich al Sant Pare apostòlich e als senyors Cardenals qu'el fassen pausar en latí, car eu no li sabia pausar, per ço car ignor la gramàtica [...]”» Julián Ribera, citat per Francesc de B. Moll, «Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull», dins *Textos i estudis medievals* (Barcelona, 1982), p. 185.

Aquest argument d'autoconfessió de Ribera ha estat —com diu Moll— de sobres inutilitzat per diferents lul·listes: que demani un traductor no vol dir que no sàpiga llatí; vol dir, com a molt —i creiem que ni això—, que potser no es veu en cor d'escriure-hi un treball extens. Una hipòtesi com la de Ribera és tan inversemblant, que no s'aguanta amb un mínim de contrast amb la realitat. Tot

home culte del seu temps coneixia el llatí: per què Llull —que demostra tanta capacitat intel·lectual— havia d'ésser-ne l'excepció? Com podríem justificar, d'altra banda, els llatinismes lèxics i sintàctics que apareixen a la seva obra? Que es decidís per la llengua catalana indica una elecció no difícil d'explicar. Tots els elements que necessita per a la seva expressió i que no troba en l'ús popular, els va a cercar en el registre culte de la llengua llatina; això vol dir, no solament que coneixia aquesta llengua, sinó que, a més, la coneixia a fons; altrament, no hi hauria pogut recórrer com a font, tal com ell mateix confessa que fa. Més encara: considera el llatí com a llengua important de cultura que —com veurem— pot ésser útil per a la unitat del cristianisme en la fe. Com havia de defensar aquesta funció diglòssica del llatí si l'ignorava?

Cal tenir en compte que el coneixement i l'ús de les llengües a l'època medieval es donaven amb peculiaritats molt diferents que no puguem imaginar; en efecte, la mobilitat, en el sentit més ampli del terme, dels homes medievals facilita uns contactes molt intensos entre persones de llengües distintes que, tanmateix, s'havien d'entendre. Hem de suposar, doncs, l'existència d'un especial multilingüisme, estès fins i tot entre les capes socials més populars, imprescindible per a poder-se desenvolupar (això llevaria caràcter miraculós al fet que sant Vicent Ferrer parlant en català fos entès per homes i dones de llengües distintes).

6.2 *El català i l'occità: superació d'una altra diglòssia*

Sabem que el món familiar de la joventut de Llull és el dels trobadors, joglars i cavallers (al *Libre de contemplació en Déu* en fa referència). Per tant, la presència del provençal és un altre punt obligat per a entendre el significat de Llull en la història de la llengua catalana. Tanmateix, el seu català, fins i tot en la poesia, és pràcticament exempt de provençalismes: la seva llengua poètica és essencialment catalana; és, en aquest sentit, més català que cap dels poetes coetanis seus i que la major part dels segles XIV i XV.

El veïnatge de l'occità i la semblança amb la nostra llengua han condicionat molt el català i Llull és un dels principals deslliuradors de les interferències de l'idioma del país tan pròxim en tots els sentits. Per tant, podem dir que també supera la diglòssia que és implícita en el fet de triar una llengua que no és la pròpia per a escriure literatura.

S'ha de dir que, en general, les interferències provençals —en el sentit estricte del terme, és a dir, elements que es manlleven d'una llengua que no és la pròpia de manera innecessària, perquè la llengua pròpia disposa d'aquests elements— són com un sidral: efervescents, per llur intensa i freqüent presència

durant anys; però inconsistents, perquè a la fi en restaran a la llengua catalana molt poques influències. El fet mateix que, en Ramon Llull, als segles XIII i XIV —els de gran incidència de l'occità— hi trobem tan pocs provençalismes és una prova clara d'aquesta inconsistència.

6.3 La llengua catalana al servei dels objectius de Ramon Llull

El punt inicial del seu projecte és la conversió. Entre 1262 i 1265 trenca els vincles familiars i socials, i decideix de peregrinar i estudiar en soledat.

S'ha dit que sense conèixer aquest projecte és difícil de comprendre la seva obra, a la qual ho sacrifica tot.

L'ús del català (com de l'àrab i del llatí) està en funció del seu proselitisme de difusió de la fe. Aquest mateix projecte el duu a recomanacions que sorprenen perquè apareixen per primera vegada en la història de la pedagogia:

«e fassa hom confegir en vulgar a son fill, al començament de açò que apendrà, per tal que entena ço que configerà [...]»
Doctrina pueril, ed. cit., p. 39.

«La entenció per què nós esta amància posam en vulgar, és per ço que los hòmens qui no saben latí pusquen haver art e doctrina com sàpien ligar lur volentat a amar ab bona amor, e encara, com sàpien haver sciència a conèixer veritat; e encara, per ço la posam en vulgar, que'ls hòmens qui saben latí hagen doctrina a parlar bellament en vulgar, usant dels vocables d'esta art, car molts hòmens són qui de la sciència en latí no saben transportar en vulgar per defalliment de vocables, los quals per esta art haver poran.» *Art amativa*, ORL XVII, p. 7.

En suma, Llull escriu en català les seves obres especulatives perquè és la seva llengua més natural (i de fet són superiors els seus textos en català que els llatins), amb la qual aconsegueix un estil més coherent i unitari, i pel seu afany d'arribar a tothom; amb el llatí no hauria estat possible; amb el català (i amb l'àrab), sí. Es tracta, doncs, de posar el saber lingüístic al servei de les intencions. I, en aquest sentit, podem fer una altra consideració universal en relació a l'ús de les llengües: en la mesura que se senten útils —que útils ho són o ho poden ésser totes, almenys teòricament—, s'usen habitualment. Si un idioma no s'arriba a fer imprescindible per a la vida social de les persones, està destinat a malviure o a desaparèixer.

Els vulgars —variants llatines— van adquirint personalitat pròpia a mesura que se'ls reconeix un valor com a instrument totalment necessari per a les relacions socials.

6.4 *L'ús acurat de les llengües*

Un altre tòpic sobre Ramon Llull és el que diu que fora de la finalitat missionera no podem cercar res més en la seva obra, perquè res més no es proposava. Fins i tot s'ha afirmat que l'alta qualitat lingüística i literària, i el rigor científic són una casualitat o potser un miracle. Aquí la ridícula anàlisi en la direcció de la filosofia idealista de la cultura es fa ostensiblement patent, perquè arriba a asseveracions que s'estellen contra la lògica més evident: el que és de fet la competència que mostren les obres acabades del Beat; i fins i tot el que el mateix Ramon Llull ratifica explícitament.

Hem de tornar, en definitiva, a mirar d'entendre el seus productes lingüístics a partir del seu projecte. En Llull hi ha una opció idiomàtica, però endemés hi ha una clara voluntat d'estil.

Llull reflexiona —i molt— sobre les paraules que li han de servir. En el *Libre de contemplació en Déu* trobem bases teòriques de la seva art retòrica: una teoria de la bellesa de l'ordre i les paraules, basada en llur significació:

«Qui vol parlar bellament e rectoricalment e endreçadament, sàpia haver art e manera per la qual sàpia formar e dir sàviament e ordonada ses paraules; car enaixí com lo joglar ha art e manera en fer lo so en la samfonia o en la caramella, en així cové que hom haja art e manera de dir paraules ordonades e rectoricades (...)»
Ramon Llull, *OE* II, p. 1214

«...aitant com hom parla de les coses qui són pus belles e majors e pus vertuosos, d'aitant són les paraules pus belles e mills agradables a oir e a ésser enteses.» *OE* II, p. 1216

«...aitant com les coses entellectuals són mellors que les sensuais, d'aitant pot hom dir pus bells vocables dels àngels e de les ànimes, que no fa de les coses sensuais; car pus bell vocable és àngel, e ànima, e memòria, e enteniment, e volentat, e justícia e misericòrdia, que no és cors e mà, e cap, e peu, e ulls e cara, e així de les altres sensualitats; e pus bell vocable és sent Gabriel e sent Miquel, que demoni ni que ànima viciosa enculpada, pecadora, injuriosa, ergullosa.» *OE* II, p. 1217

«...tot lo pus bell e.l pus vertuós vocable que hom pusca nomenar, és nomenar Jesucrist (...) Enaprés, Sènher, tot lo mellor e.l pus bell vocable que hom pusca nomenar és nostra sancta Maria (...) Enaprés, com hom haurà nomenats aquests pus excellents vocables, si vol nomenar (...) nomèn madona sancta Anna, e monsenyor sant Joaquim e monsenyor sent Joan, e sent Jacme, e sent Pere, e sent Andreu, e sent Paul, e los apòstols, e sent Francesc, e sent Domingo, e sent Bernat, e sancta Magdalena, e sancta Caterina e tots los sants de glòria...» Ibid.

«On, com açò sia enaixí, doncs pus bell nomenar fa apostoli que cardenal, e cardenal que bisbe, e bisbe e religiós que clergue, e pus bell nomenar fa burgès que pagès, e cavaller que burgès, e comte que cavaller, e príncep que comte, e rei que príncep, e emperador que rei, e pus bell nomenar fa bé que mal, e hom just que pecador, e sanitat que malautia, e leial que fals, e pau que guerra, e així de les altres coses semblants a aquestes.» Ibid.

A Llull, a més de la gramàtica («dretament parlar e escriure»), li interessa la retòrica, perquè ha d'arribar a la gent —un altre cop la relació tria lingüística/objectius proposats:

«Retòrica és parlar belament e ordenade, per la qual són agradablement oïdes paraules, e per la qual hom és exoït moltes de vegades. Retòrica mostra com hom deya parlar, ne quals paraules deya dir primeres, ne quals en la fi e en lo mig; e per retòrica les paraules qui són longues semblen breus. Si tu, fill, vols parlar per retòrica, dóna bels eximplis de beles coses al comensament de tes paraules; e *la mellor matèria de tes paraules sia a la fi* (l'èmfasi és nostre), per so que leix atalentament d'oïr en lo coratge d'aquels qui t'oïran.» *Doctrina pueril*, ed. cit., p. 170

«Fill, si vols apendre gramàtica, tres coses te covenen a saber: construcció, e declinació e vocables. On, aquestes tres coses aprín en aquest libre, lo qual sia traslatat en latí, cor per ço con lo sabs en romans, sabràs ans fer la construcció en aquest libre que en l'autre; e cor aquest libre tracte de moltes coses diversses, apendràs molts vocables a declinar e a saber.» *Doctrina pueril*, ed. cit., pp. 168-169

«Cada ciència ha mester los vocables per los quals mills sia manifestada; e car a aquesta ciència demostrativa sien mester vocables escurs e que los hòmens lecs no han en ús, e car nós façam aquest llibre als hòmens lecs per açò breument e ab plans vocables parlarem d'esta ciència (...) Injúria seria feta a aquesta ciència e a aquesta art, si no era demostrada ab los vocables que li convenen, e no era significada ab les subtils raons per les quals mills és demostrable.» *Libre de Gentil*, OE I, p. 1057

La qüestió de la llengua, la resol després de llargues reflexions. L'opció pel català l'obliga a un treball de creació de grans dificultats, i ell n'és conscient. L'estil de Llull és una tria meditada i amb notable originalitat respecte d'altres solucions retòriques: Llull crea la seva forma literària, no és un imitador. És destacable, com hem vist, el seu concepte valoratiu dels mots segons la noblesa semàntica. Igualment és notable el criteri de valoració per la seva novetat:

«...enaixí tota paraula novella estranya s'acosta mills al desig de l'ànima qui desija ço que no ha, que no fan les paraules velles que l'ànima ha usades en aquelles en què l'ànima no atroba son compliment.» *Libre de contemplació en Déu*, OE II, p. 1218

A l'*Ars generalis ultima* trobem la síntesi de tota l'experiència de Llull escriptor i del seu pensament de la retòrica. Tota la teoria d'ús lingüístic de Llull, que sorprèn al lector modern pel particular to ideològic que la mou, s'explica per una idea de fons que pressiona totes les llengües de cultura: llur caràcter altament simbòlic, que permetrà, en definitiva, que funcionin com a elements bàsics de cohesió i de diferenciació. La llengua és el pensament més alt; un pensament concret i específic: el que respon a la cultura d'un grup social.

Segurament que, en la consideració d'un Llull espontàniament genial i gens preocupat per com escriu, hi pesen els prejudicis religiosos que interfereixen en la valoració dels literats que declaren de fer llur menester com a activitat al servei de Déu; d'on es pot concloure erròniament i fàcilment que, considerant la finalitat, es despreocupen de la forma i s'interessen exclusivament del contingut. Però hem d'admetre l'obvietat que els autors capaços s'aprofitin de la pròpia habilitat intel·lectual i del domini de la llengua per a aconseguir l'efecte de la convicció i de la persuasió.

7. Llengua vulgar i llengua universal: una contradicció?

No podem deixar de fer esment al pensament de Llull sobre la conveniència d'una sola llengua universal; perquè és en contradicció amb el fet que deixi d'emprar el llatí com a sistema compartit per moltes comunitats per a les funcions formals, i perquè es tracta de la formulació d'un desig que, al marge de la polèmica que ha originat, és d'una modernitat evident.

Al *Libre de Evast e Blanquerna* manifesta aquesta idea:

«...grans treballs avia en lo món atrobats enfre les gents, per ço cor eren de diversses nacions, havent diverses linguatges; per la qual diversssitat de linguatges guerrejaven los uns ab los altres, per la qual guerra e linguatges se desvariaven en creences e en sectes los uns contra ls altres (...) que per cada província sia una çiutat en la qual sia parlat latí per uns e per altres; cor latí és lo pus general linguatge, e en latí ha moltes paraules d'altres linguatges, e en latí són nostres libres (...) porets aportar a fi con en tot lo món no sia mas un linguatge, una creença, una fe (...) vos requir que.m ajudets a tractar com tots los linguatges qui són puscam tornar a .I. tant solament; cor si no és mas .I. linguatge, seran les gents entenents los uns los altres, e, per l'enteniment, amar s'an e pendran-ne mills semblans custumes en les quals se concordaran.» *ENC* II, pp. 243 a 246

Hom ha dit que es tracta d'una aparent contradicció; en efecte, Llull reconeix la necessitat d'una llengua universal, el llatí, per tal de reunir tots els homes en la mateixa fe; això no obstant, recorre al vulgar català a fi d'aconseguir més fàcilment els seus propòsits proselitistes entre la gent del poble. És cert, no gensmenys, que reconèixer el caràcter d'universalitat de la llengua llatina és en realitat la manifestació d'una actitud diglòssica no superada del tot. Però diglòssia real —almenys latent— a part, és evident que l'intent de comptar amb una única llengua per a la unificació de la humanitat amb el cristianisme és una prova més de la identitat llengua/pensament. En el fons, es reconeix que la diversitat lingüística és reflex de la diversitat de pensament; la qual cosa és certa, perquè en la mesura que les comunitats es creen a l'entorn d'uns interessos principals, es justifiquen per una manera especial d'entendre la realitat: i això és pensament.

Per la qual cosa, malgrat els esforços al llarg de la història per a aconseguir una llengua universal —des de Llull fins avui!—, s'ha mostrat com a objectiu inassolible simplement perquè la diversitat de la cultura, del pensament de les comunitats ho impedeix.

Ramon Llull se serví del català perquè li era útil a l'apostolat entre els qui majoritàriament no coneixien altre sistema de comunicació. Però creia en el valor unificant del llatí, com a llengua d'expressió d'una sola fe, d'una sola religió. Unitat estratègica (llatí) i mitjans per a aconseguir-la: diversitat tàctica (català i àrab): dos aspectes d'una mateixa personalitat complexa.

Llull no aspira exactament a una llengua universal —altrament no n'usaria tantes—; aspira a la unificació de la fe. El llatí és la vessant teòrica que simplifica l'objectiu apostòlic. El català (i l'àrab) és la vessant pràctica de l'apostolat concret en un lloc i a unes gentes.

8. Característiques generals de la llengua de Ramon Llull

S'ha dit amb fonament que Ramon Llull és l'escriptor més complet que ha tingut la llengua catalana, perquè l'adoptà per tal que fos útil per a expressar tots els conceptes: els més vulgars i els més cultes; el seu és un llenguatge, doncs, enciclopèdic. És lògic que, en partir del vulgar per a tractar temes tan elevats com els de la seva obra, topés amb dificultats pels dèficits amb què es trobà, ja que el català tot just havia acabat de néixer per a l'expressió literària i encara no havia intervingut en els terrenys de l'especulació. Ell mateix ho confessa a l'*Art amativa*. Llull fou un innovador en les idees i en la llengua. Gràcies a ell, al segle XIII comptem amb un idioma savi, elaborat.

És sorprenent la seguretat amb què es mou Llull en usar el català; reflectida especialment en la sintaxi, la qual demostra un govern mental de l'estructura de la frase, relacionat sens dubte amb la seva formació filosòfica. Per Ramon Llull, els orígens de l'oració catalana són cronològicament breus, com ja ha estat dit. Els textos anteriors a ell són molt lluny de l'ús de les conjuncions i de les correlacions modals i temporals en les frases complexes que descobrim en Llull. S'ha deixat la reiteració excessiva de frases de relatiu per a tendir a les solucions conjuntives (el relatiu és sovint origen de mots d'unió), molt més enllà de l'encadenament copulatiu i/o disjuntiu. Llull recorre al subjuntiu com a mode de subordinació; hom ha dit que de fet la història de la sintaxi oracional romànica es podria explicar per la lluita victoriosa del subjuntiu. L'adequació dels modes i els temps verbals relacionats dóna caràcter de modernitat i de solidesa a la llengua de Llull. Llull precipita el català, gairebé sense prefacis literaris, als cims de la seva volada clàssica. Antoni de Bofarull a *Estudios sobre la lengua catalana* (1864, ed. Jordi Ginebra, Barcelona 1987), p. 87, afirma que «Ramón Llull, que nació en 1236, escribe en catalán, y de tal manera, que por su perfección hasta nos llegaría a parecer su language de época posterior á la suya.»

8.1 Un català sòlid i «modern»

Deixem de banda si cal identificar completament llengua i pensament. El que sí que és indiscutible és que l'expressió lingüística està íntimament lligada a la capacitat intel·lectual: per això es desenvolupen proporcionalment.

Si Ramon Llull decideix de recórrer a la llengua catalana per a expressar conceptes, idees, complexos en si mateixos i en llur interrelació, propis d'una activitat intel·lectual que demana un alt grau d'abstracció per a l'elaboració d'acurades hipòtesis, tesis i síntesis, havia de saber i de poder trobar en el sistema lingüístic els mitjans adequats a les seves pretensions.

Passar de la parataxi a la hipotaxi és fer un salt qualitatiu decisiu: el pensament no s'exterioritza com un *collage*, sinó com un bloc unitari gràcies als nexes que assenyalen l'encaix d'unes proposicions dins d'unes altres. La hipotaxi suposa haver assolit una llengua, i una persona en la seva competència lingüística, el nivell de maduresa més significatiu: superior al bagatge lèxic de què disposin, ja que la creació i l'adquisició del vocabulari no implica un procés tan complicat.

Com que els recursos sintàctics del llatí culte no foren recollits pel llatí col·loquial ni, doncs, per les llengües romàniques, aquestes hauran de reconstruir la hipotaxi: les conjuncions hi apareixen en general tardanament.

8.2 Unitat i dialectalismes en la llengua de Ramon Llull

La llengua catalana literària en els seus inicis es caracteritza, més que cap altra romànica, per la seva peculiar unitat. Impedeix la manifestació de dialectalismes que segur que vivien en l'ús oral. La llengua de Llull, malgrat l'extraordinària extensió, es manté igualment dins el caràcter unitari.

Badia i Moll han volgut destacar en el Beat la presència de dialectalismes baleàrics. El problema és que la perspectiva que adopta Moll és, des del nostre punt de vista, errònia: que Llull emprés solucions que avui són dels parlars balears exclusivament, no ens ha de dur a la conclusió que eren dialectalismes a l'època medieval. Tots sabem que la majoria de trets dels dialectes consecutius catalans antigament eren escampats arreu del domini lingüístic i no exclusius de cap parlar. Moll al·ludeix a una vintena de mots baleàrics en Llull (**barrejar** «maltractar»; **delobí** «diluvi»; **espira** «guspira»; **felló** «irritat, irat»; **nirvi** «nervi»; etc.); encara afegeix altres dialectalismes que avui no són, però, exclusius del balear (**aidar** «ajudar»; **aregar** «domesticar una bèstia»; **aixecar** «eixugar, assecar»; **defendre** «defensar»; **faena** «feina»; **tòs** «clatell»; etc.).

Badia diferencia una idea espacial i una idea temporal de dialecte. Considera

que res no pot impedir d'admetre que certs dialectalismes baleàrics actuals ja ho fossin en l'època de Llull. En tot cas, però, no disposem de criteris per a discernir-ho. Badia insisteix que en els començos del català hi havia formes que pul·lulaven un xic arreu, bé que factors diversos feien que anessin arrelant en un lloc més que en d'altres. En l'evolució per maduresa de la llengua, les dites formes són superades, encara que un cert nombre es resisteix a desaparèixer: resten com a arcaïsmes. I, en el sentit que diu Badia, dialectalisme i arcaïsmes és tot u. Abans que la llengua literària fos assolida, un nombre de dialectalismes eren més estesos que no ho foren després; això passa, per exemple, amb l'article salat. Conseqüentment, sempre segons Badia, serien dialectalismes en Llull les formes que es troben als manuscrits lul·lians i que coincideixen amb idèntiques solucions avui a les Balears.

Pensem que, encara que Badia teoritzi la seva concepció de dialectalisme en el català antic, no condueix a res de forçar així les coses. I que, per tant, no cal parlar de solucions dialectals en Llull. Moll, per la seva banda, fa ús també del terme *arcaïsmes* referit a Llull, però de manera confusa, ja que pren com a punt de referència l'època actual.

8.3 *L'element popular i l'element culte*

També aquest és un aspecte molt subratllat. En Ramon Llull conviuen les solucions més populars amb les més cultes. Utilitza construccions que són un calc de les llatines, al costat de solucions vives i d'espontaneïtat popular. Fins i tot en les obres més populars, les solucions hi tenen un caràcter més elaborat que en d'altres escriptors posteriors, malgrat que Llull no pogués comptar amb models tradicionals.

Els elements sintàctics cultes són —si és que calia— una mostra evident de la seva coneixença de la gramàtica llatina i del seu talent especulatiu, és clar.

Quant al lèxic, sabem que usa molts de cultismes, sobretot llatinismes. Manlleua mots al llatí per a conceptes nous i els converteix en catalans, adaptant-los poc o molt i adoptant-los. De vegades no modifica gens els mots llatins —generalment per a termes de l'escolàstica. Més de 1.000 paraules són llatinismes directes, una bona part de les quals vives encara avui. Les formes populars, derivació espontània d'acord amb les regles fonètiques vigents, igualment han restat majoritàriament en el català actual.

Riquer, a la *Història de la literatura catalana*, Barcelona 1984, vol. I, p. 340, declara que no entén per què hi ha qui anomena Llull escriptor popular, ja que diu que li costa d'imaginar el poble devorant entusiasmat el *Libre de contemplació en Déu*, posem per cas; a l'Edat Mitjana els pocs que sabien llegir, només

per aquesta condició, eren de nivell cultural superior i no podien ésser considerats poble. Però és que Riquer no valora el sentit que es pretén de donar al terme *popular* aplicat a Llull: fa referència a l'ús fonamentat sempre que pot en el llenguatge que és patrimoni del català des del llatí col·loquial. Llull no és ni populista o vulgarista ni classicista; és ambdues coses al mateix temps: vivesa i varietat, i ingenuïtat popular, en obres de creació; precisió filosòfica i tecnicisme erudit, en els temes d'especulació.

8.4 *L'afany de precisió*

Una de les característiques que condiciona particularment la llengua de Ramon Llull és el seu afany de precisió. No cal, després de tot el que hem dit respecte al seu projecte i als seus objectius, explicar a què és degut. A aquest interès responen trets com la repetició d'idees i de mots, i multiplicar les referències gramaticals. L'ús de les formes pronominals tòniques per les àtones. El recurs sovintejat a la passiva, per influència també de la sintaxi llatina. La preferència per les formes verbals conjugades en lloc de l'infinitiu. O, encara, l'ús de complements interns. De les perífrasis per les síntesis. Etc.

8.5 *La necessitat de creació de mots*

Potser és l'aspecte que més evidència en una primera aproximació la capacitat de producció lingüística de Ramon Llull. Si una llengua ha de servir per a poder-ho explicar tot, o compta amb una llarga tradició com a mitjà emprat en qualsevol àmbit de l'afer humà, o, si ha de començar a abordar terrenys que li han estat sempre vedats o de què mai no s'ha ocupat, haurà de trobar els elements adequats per a fer-ho. Molt concretament en el lèxic. Llull s'ocupa de branques que ningú abans no havia tractat en català: inevitablement es trobà amb buits lèxics que hagué d'omplir. Ho fa, endemés, quan les altres llengües romàniques continuen fidels a l'ús diglòssic del llatí; és a dir, no podia comptar ni tan sols amb el model d'una feina feta per una llengua de la mateixa procedència; ni, doncs, hi podia recórrer per manlleva-li formes lèxiques. Aquest és un dels aspectes que permet de parlar de Llull com del creador de la prosa literària, sense exageració. Ell mateix ens manifesta la necessitat de què parlem; recordem les paraules de l'*Art amativa*: «Car havem fretura de vocables qui no són en vulgar, cové-nos usar d'alcuns vocables qui són en llatí, e encara d'alcunes paraules estranyes qui no són en vulgar ni en llatí.»

Segons Moll, Ramon Llull usa vora set mil mots distints en les seves obres.

Sorprenentment, i això demostra fins a quin punt treballava amb criteri, un bon nombre és avui patrimoni comú del nostre idioma. Per això un lector modern pot arribar a entendre sense especial preparació bona part dels termes lul·lians (altra cosa és la capacitat d'entrar a fons en els seus raonaments).

Com declara Llull, el llatí és la font principal, la llengua primera a què acut quan ha de trobar un nou mot. De vegades, però, ni el llatí no li resol el problema. Aleshores la seva invenció és definitiva (neologismes).

9. La incidència de l'obra i de la llengua de Ramon Llull

Si comparem, com correspon, Llull amb d'altres autors d'altres llengües que han realitzat una tasca semblant a la que ell dugué a terme amb el català, com, per exemple, Dante en l'italià, hem de convenir que Llull no tingué, ni de molt, la influència que hom esperaria entre els seus coetanis i els autors immediatament posteriors.

Riquer no opina ben bé això, ja que per a ell les obres de Llull constituïren un model de prosa cultivada i elegant, precisa i tècnica alhora. Però Jordi Rubió s'inclina per una altra valoració. Creu que es donà una comunicació de l'obra literària de Llull amb la literatura catalana medieval; parla de la poca transcendència de les imitacions de l'estil del mestre per part dels falsificadors d'obres lul·lianes i de la pràcticament nul·la influència en autors com Eiximenis, Canals o Metge.

Llull hauria hagut de significar per a la cultura del seu temps una autèntica revolució i un punt de referència inevitable. No fou així, ni des del punt de vista estrictament lingüísticoliterari ni des de l'ideològic. Els autors veritablement models en l'ús literari seran els més acostats a la Cancelleria reial, sobretot Bernat Metge.

D'altra banda, l'originalitat de l'art magna lul·liana, en contrast amb la lògica aristotèlica, provocà una campanya de desprestigi dels qui se'n sentiren negativament afectats en els medis teològics.

Joan Martí i Castell
Universitat Rovira i Virgili de Tarragona

BIBLIOGRAFIA QUE HA SERVIT DE FONT

- Badia i Margarit, A. M.: «Notes per a una caracterització lingüística dels manuscrits del *Libre de contemplació*. Contribució a l'estudi de la llengua de Ramon Llull», *Estudis Romànics* X (Barcelona, 1967), pp. 99-129
- Badia i Margarit, A. M.: *La llengua catalana ahir i avui* (Barcelona, 1973)
- Badia i Margarit, A. M.: «Dialectalismes baleàrics en Ramon Llull? Una qüestió de mètode», *Randa* 9 (Barcelona, 1979), pp. 31-49
- Badia i Margarit, A. M. i Moll, F. de B.: «La llengua de Ramon Llull», *OE* II, pp. 1299-1350
- Bofarull, A. de: *Escrips lingüístics*, ed. Jordi Ginebra (Barcelona, 1987)
- Carreras y Artau, J.: *De Ramon Llull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal* (Barcelona, 1946)
- Marcet i Salom, P.: *Història de la llengua catalana. I. Dels orígens al segle XVIII* (Barcelona, 1987)
- Martí i Castell, J.: «Observaciones sobre algunos resultados del análisis de tres manuscritos del *Libre de contemplació en Déu* de Ramon Llull», *Cultura Neolatina*, Anno XXXVII, fasc. 1-2 (Mucchi-Modena, 1978), pp. 17-39
- Martí i Castell, J.: *El català medieval. La llengua de Ramon Llull* (Barcelona, 1981)
- Moll, F. de B.: *Textos i estudis medievals* (Barcelona, 1982)
- Nadal, J. M. i Prats, M.: *Història de la llengua catalana. I. Dels inicis fins al segle XV* (Barcelona, 1982)
- Sanchis Guarnier, M.: *Aproximació a la història de la llengua catalana* (Barcelona, 1980)

RESUM

This article tries to situate Ramon Llull's Catalan works within the linguistic history of the Catalan-speaking area according to criteria which have never been taken into account, criteria which place in their proper perspective the cultural, social, political, and idealogical factors which, more than giving rise to new languages, permit the acceptance of certain uses of vulgar Latin. It analyzes the relation between language and power, and above all, the relation between linguistic use and the strategy pursued by the user. It also revises various clichés concerning Ramon Llull's literary works. And finally it points out several general characteristics of his language.

FAITH AND REASON IN AQUINAS AND LLULL

What often goes by the name of «the problem of faith and reason» —and by extension the derivative problems of theology and philosophy and of science and religion— will always be of interest to thinkers who are philosophically inclined and possessed of authentic religious convictions, especially if they adhere to one of the great monotheist religions. Almost certainly it cannot be otherwise if by «faith» we understand —in correct Christian terminology,— one of the theological virtues,¹ as well as both its distinctive object and character of activity; and if by «reason»² we have in mind man's natural cognitive powers and the knowledge obtained by means of them without any sort of supernatural assistance. Such has been the understanding of those terms by those thinkers whom historians and other students of philosophy are wont to identify as «Christian philosophers», particularly if they lived during the Middle Ages and were associated with our earliest universities. Speaking of those Medieval philosophers an author recently wrote that a constant theme of theirs was the mentioned problem of faith and reason.³ On the ensuing pages my intention is to compare briefly the somewhat contrasting attitudes on and answers to that problem as understood by two great acknowledged medieval thinkers, namely Thomas Aquinas and Ramon Llull.

At the outset we ought to point out that, notwithstanding differences on important details, there is no outright opposition between those two thinkers on the main questions that constitute the problem of faith and reason. It should be noted at least that the slightly later —and today slightly less known— Ramon Llull was neither attacking nor opposing the positions taken by Aquinas on the main questions a few years before Llull embarked on his own literary career, as

¹ St. Thomas, *Summa theologiae*, I-IIae, q. 62, aa. 1/2, in *Opera Latina*, Leonine ed. (Rome, 1891), Vol. 6, pp. 401/2. For an authoritative concise statement of the Christian understanding of faith see *Catechism of the Catholic Church* (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 1994), p. 446.

² St. Thomas, *op. cit.*, I, q. 79, a. 8 (1889), Vol. 5, p. 274.

³ Llinares, Armand, *Raymond Lulle, philosophe de l'action* (Grenoble: Presses Universitaires de France, 1963), p. 257.

seemingly intimidated by the author just cited in a book wherein he explains Llull's philosophy rather well otherwise.⁴ To come across differences in the solutions of the two thinkers to the problem of faith and reason, even on significant details, ought not to surprise us greatly, provided we keep in mind their diverse approaches to it, the result in part undoubtedly of their different backgrounds and of their immediate objectives as regard those whom they wished to reach via their writings. By reason of his vocation and worthy profession as a school or university teacher during most of his adult life, Aquinas was mainly engaged in the instruction of younger religious confreres and of possibly other young Christians linked in some fashion to the mendicant order known as the Order of Preachers. As a consequence most of his many writings were primarily addressed to readers who shared his own Catholic Faith, at least in its essentials. Quite differently on the other hand, Llull lived most of his formative years, and not a few later ones, in areas of his native Spain until recently occupied and inhabited by the followers of Islam, as well as by a not insignificant number of Jewish believers. One of three challenging and lofty objectives to which Llull chose to dedicate his relatively long life required of him that he work constantly and courageously for the conversion of leading believers in those two groups, who, well regarded because of learning or of their high social position, might then influence their correligionists to become Christians.⁵ Llull's numerous books and a dramatic autobiographical account,⁶ dictated by him to friends five years before his death, provide abundant proof of both the earnestness and the constancy of his endeavors in that direction.

The problem of faith and reason—with the questions linked to it—is occasioned by the acknowledgement by Christians—as well as by other believers at least implicitly—of two very distinct orders or kinds of truths.⁷ Those two orders are not simply distinct, but at times may even appear to clash with one another in some sort of opposition,⁸ if not by their very content, certainly because of their different sources and in the manner in which the truths have become known to us. For instance, in matters that refer primarily to God Aquinas explicitly asserts that there are two distinct kinds of truths which have become known to man in two very different ways.⁹ We have, he tells us first, a number

⁴ *Ibid.*, p. 258

⁵ See «Historical Background and Life of Ramon Llull», in *Selected Works of Ramon Llull*, tr. Anthony Bonner (Princeton, 1985), Vol. 1, pp. 15-16.

⁶ Under the title *Vita coetanea* the original Latin Text may be read in *ROL* VIII, pp. 272-304.

⁷ St. Thomas, *Summa contra gentiles sive de veritate catholicae fidei*, bk. 1, c. 3, in *Opera Latina*, Leonine ed. (Rome: 1918), Vol. 18, p. 7.

⁸ *Ibid.*, c. 7, Vol. 18, p. 19.

⁹ «Sunt igitur quaedam intelligibilia divinorum, quae rationi humanae sunt pervia; quaedam vero, quae omnino vim humanae rationis excedunt.» *Ibid.*, c. 3, Vol. 18, p. 8.

of truths which totally escape the power of the human intellect or reason to discover and to establish rationally beyond any questions and doubt. The Catholic doctrines of the Trinity and of the Incarnation are two instances of such truths that a Christian may readily give or cite. They are truths which can be known by us only because God has chosen to reveal them to us. With some other truths which as a matter of God chose to reveal by reason of their intimate connection with man's ultimate destiny, they constitute the essential teachings of the Christian Religion and Faith. Of the truths that absolutely required to be divinely revealed in order for man to learn about them Aquinas would have us speak as «articles of faith.»¹⁰ Other actually revealed truths which did not altogether need to have been revealed —because they are in principle discoverable or demonstrable in principle by human reason— Aquinas would rather identify as «preambles» or *praesupposita* of the faith,¹¹ though he did indeed accept the fact that God has actually revealed them. There is then accordingly, according to Aquinas also and as he proceeds to explain more explicitly, another type of truths, a second order of truths, about which man can learn, and which may at times speak mainly about God, although in most cases they have to do with ourselves and the world around us. These other truths, however, are at least in principle discoverable by us, working exclusively with our natural cognitive powers in their natural condition or way. Of such natural powers the one we name «intellect» or «reason» is what chiefly enables us to discover and accept them. Unlike the first type of truths which require divine intervention if man is to know about them initially, the second order of truths extends to all naturally knowable truths. But as already noted, God actually chose to reveal some of these naturally discoverable truths on account of their importance and necessity for humans to achieve their ultimate end or destiny.¹² These are the truths which Aquinas, we said already, would have us call or speak of as «preambles of the faith.»

Ramon Llull, as his numerous writings clearly show, was a careful and well instructed Christian thinker. Indications abound that, although he did not always use the same words Aquinas used, Llull also distinguished the two mentioned orders of truths. We find proof of it in both his early and his later writings. In an encyclopedic *Liber contemplationis in Deum*,¹³ with which he practically initia-

¹⁰ St. Thomas, *Summa theol.* II-IIae, q. 1, a. 6 (1895), Vol. 8, p. 18.

¹¹ St. Thomas, *Quaestio disputata de veritate*, q. 14, a. 9, ad 8, in *Quaestiones disputatae de veritate* in *Opera Omnia*, Leonine ed. (Rome, 1972), Vol. 22, p. 464. Also *Summa theol.*, I, q. 2, a. 2, ad 1, Vol. 5, p. 30.

¹² St. Thomas, *Summa theol.*, II-IIae, q. 2, a. 4, Vol. 8, p. 30.

¹³ The Latin text of this early Lullian masterpiece may be consulted in volumes 9 and 10 (last two published volumes) of *MOG*. The original Catalan text may be read in *ORL* II-VIII.

ted his literary career, Llull inserted a separate distinction with six chapters given exclusively to reflections on «the tree of faith and reason.»¹⁴ He did so with more than an implicit acceptance of the two mentioned orders of truths. Thus he acknowledged first that, on the basis of data initially received by way of admittedly limited senses, man is capable, through proper use of his intellect, of gathering reliable and truthful information about significant segments of the realm of reality, and in such a way that he can be confidently certain of it. For all that however, when it comes to some truths and information about God particularly man has no choice but to have recourse to the teachings of faith.¹⁵ There are therefore truths, according to Llull, even about God, which man is able to apprehend *naturaliter* through the work of his intellect.¹⁶ But likewise there are other truths, about God particularly though not exclusively, which we cannot with our intellect alone initially learn about or fully understand on the basis of intellectually necessitating reasons. According to Llull, these truths which man can initially learn about and accept only because God has chosen to reveal them, as well as all other truths which God may have chosen to reveal because of their importance for salvation, actually are the articles of faith¹⁷ which he, an earnest Christian, desired non-Christian believers to share also and to accept, particularly those who were followers of Islam amongst whom he had lived long and whom he knew rather well. It was on their account that he endeavored with and in faith to find compelling reasons which might encourage them to at least begin to inquire into the truth of the Christian Faith.¹⁸

An important item to consider at the start of an investigation of the problem of faith and reason has to do obviously with the correct understanding of faith and reason, particularly as it can be uncovered in the writings of the two thinkers who interest us at present. In his accounts or explanations of faith, both in his widely known *Summa theologica*¹⁹ and in his *Quaestiones disputatae de*

¹⁴ Namely distinction 36, chapters 238-244, *MOG IX*, pp. 41-64.

¹⁵ «Fides est ipsa virtus, quae intellectum cogit ad credendum vera de Deo, quae homo non intelligit per necessarias rationes.» *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas damanatas a venerabili patre domino episcopo parisiensi*, c. 16, *ROL XVII*, p. 282.

¹⁶ «Intellectus est potentia, cum qua homo naturaliter intelligit intelligibilia entia...» *Disputatio Fidei et Intellectus*, prolog., *MOG IV*, viii, 1 (479).

¹⁷ «...fidem a Deo datam, ut Catholicus per fidem credat articulos et Sacram Scripturam, quae non intelligit per argumentum», *Disputatio eremitae et Raymundi*, bk. 1, q. 1, in *MOG IV*, iv, 2 (226). Llull wrote at least two books in whose titles appears «articles of faith.» They are: *Liber de quatuordecim articulis sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei* in *MOG II*, v, 1-190 (421-610), and *Liber de articulis fidei Sacrosanctae ac Salutiferae Legis Christianae sive Liber apostrophe* in *MOG IV*, ix, 1-26 (505-30).

¹⁸ Examples of these notable efforts: *The Book of the Gentile and the Three Wise Men* in *Selected Works of Ramon Llull*, tr. Anthony Bonner (Princeton, 1985, Vol. 1, pp. 110-304; *Disputatio Raymundi et Hamar saraceni* in *MOG IV*, vii, 1-46 (431-77); *Liber de quinque sapientibus* in *MOG II*, iii, 1-51 (125-75).

¹⁹ II-IIae, q. 2, a. 1, vol. 8, p. 26-7.

veritate,²⁰ St. Thomas distinguishes faith from other states or frames of mind wherein, at least to some extent, we may find ourselves in possession of some truth, and the latter epistemologically understood as a conformity or agreement between knowledge and reality. Correctly presupposing the objectivity of man's two-fold way of cognitively seizing reality,²¹ of our sentory and of our intellectual knowledge²² that is, Aquinas recalls to our attention in those writings these particular states of mind wherein in some way we have to do with the truth: faith, opinion, doubt, and solid or well established rational human knowledge. The last one in turn he distinguishes into direct or immediate understanding first, and secondly into mediate rational knowledge of which he speaks as science or demonstrative knowledge.²³ With the first of these two instances of well established human knowledge he associates our «intellect», and with the second instance our «reason»,²⁴ though elsewhere he makes it clear that both of these words name the same intellectual or rational cognitive faculty in man. It is differentiated however, on the basis of whether through it we seize truth directly or whether we do so as a result of other previously known premises or truths.

Unlike in the case of opinion and doubt, both faith and rationally established knowledge entail a firm intellectual acceptance of something proposed as true, though with a difference on what motivates that acceptance. In the case of rational knowledge it is simply the evidence, immediate or mediate, that determines and in a sense compels our intellect or reason to give its assent to the truth presented to it. Differently in faith the assent by the intellect comes about as a result in part of a prior movement or influence on the part of the power of the will,²⁵ the latter itself assisted by God's grace when there is question of divine faith, one of the theological virtues in other words.

Opinion and doubt name states of mind that similarly have some bearing on our knowledge of the truth. They differ, however, from both faith and well established rational knowledge in that in neither one of them does our intellect or reason accept a proposed truth firmly or with certitude. Correctly understood, opinion names a state of mind wherein, although we do not accept either a given proposition or its opposite as true firmly, with our intellect we do incline to one or the other as probably true on the basis of reasonable evidence offered for it. We do so, however, with the recognition and with a reasonable fear that the opposite or contradictory of what we may incline to may actually turn out to be

²⁰ Q. 14, a. 1, Vol. 22, pp. 436-7.

²¹ St. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 78, aa 3-4; q. 79, aa. 1-2, vol. 5, pp. 253-57, 258-60.

²² St. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 1, vol. 22, pp. 435-38.

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ «Procedit autem huiusmodi actus a voluntate et ab intellectu.» II-IIae, q. 4, a. 2, Vol. 8, p. 45.

the truth.²⁶ Contrariwise in cases of outright doubt there is not even the inclination to one side or the other of a given contradiction, and that either because of no evidence at all on either side or because the available evidence is of equal weight on both sides, with the result consequently that one neither accepts firmly nor inclines to one side or the other of a given contradiction until further evidence or some other motivating factor intervenes.

Without an equally explicit explanation of what enters into and constitutes each of the various states of mind distinguished by Aquinas, Llull is admittedly in agreement with the Angelic Doctor especially on the question of the distinction between faith on the one hand and rationally established knowledge on the other.²⁷ He accordingly defines faith explicitly as a virtue that involves intimately both one's intellect and will.²⁸ Concerning rationally established knowledge, Llull acknowledges that we are capable of learning many truths, and that with certainty on the basis of experience and by means of immediate understanding, as well as through reasoning in many cases by way of intellectually necessitating premises or previously known truths, and of necessary reasons.²⁹ At the same time, however, and in the absence of sufficiently certifying experience or of necessary truths, necessitating premises or reasons, a condition of doubt³⁰ may be and is in order if we are to advance from a state of ignorance to that of some understanding and solid knowledge, or at the very least to reasonably well founded opinions.

It is not out of order to remind ourselves at this point that what has been explained of Aquinas' and of Llull's understanding of faith in the previous paragraphs applies, analogously at least, to both human and divine faith.³¹ The so-called problem of faith and reason has to do obviously, however, with divine faith, as noted at the beginning of this communication. Whereas in human faith we have to do with the acceptance of proposed truths —yes with our intellect moved by the affection of our will, but always on the basis of and in reliance on

²⁶ St. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 1, Vol. 22, p. 436; *Summa theol.*, II-IIae, q. 2, a. 1, Vol. 8, p. 26.

²⁷ How else may we explain even the titles of writings such as *Disputatio fidei et intellectus in MOG IV*, viii, 1-26 (479-504), and *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto in MOG IV*, xi, 1-5 (571-5).

²⁸ Llull, *Declaratio Raymundi* in *ROL XVII*, p. 282.

²⁹ «...quando ratio est actualiter in homine, sicut est in homine qui per veras significationes et demonstrationes necessarias habet cognitionem...» *Liber contemplationis in Deum*, c. 239, v. 7, *MOG X*, p. 45.

³⁰ Doubt or *dubitatio* is listed as the first species of the first rule *utrum* (or of possibility) in the last (more definitive) version of Llull's Art. See Llull, Ramon, *Ars generalis ultima* p. 4, c. 1, in *ROL XIV*, p. 26. Discussing the same rule (designated B or possibility) in his *Brevis Practica Tabulae Generalis*, Llull wrote: «et sic transit de dubitatione ad scientiam, et quiescit a labore, in quo erat, dum dubitabat.» *MOG V*, iii, 8 (308).

³¹ Cf. *Catechism of the Catholic Church*, nn. 1813-14, p. 446. Also see Owens, Joseph, *Cognition, an Epistemological Inquiry*, (Houston: Center for Thomistic Studies, 1992), pp. 282-3.

the trustworthiness and authority of a human person—in the case of divine faith God enters into the picture as the source of the truth in our minds, with a more efficacious influence from Him on our will.³² It is on that account that we speak of it as a theological virtue, in the way Aquinas and other well instructed Christians identify it. For although it inheres in our intellect as in its immediate subject³³ and although it entails a positive influence from our will,³⁴ divine faith is a virtue infused within our intellects and wills by God who gratuitously and efficaciously inclines us through it to accept firmly all divinely revealed truths.³⁵ Llull is likewise on his part rather explicit with his explanation that faith is a virtue given to our intellect by God³⁶ so as to enable us to believe truths about Him which, with out intellect alone, we are not able either to accept or to fully understand.³⁷ Accordingly, therefore, not only does Llull regularly list faith as the first of a number of the more basic created virtues and as one of the primary principles of his universal art—in both its earliest and later more definitive forms—but he defines it clearly too as a God-given virtue, a virtue that enables us to believe *extra naturam*³⁸ truths which our intellect cannot by itself alone understand and know.³⁹ It is consequently God alone who, with and in His grace, bestows it⁴⁰ on all those whom He wills ultimately saved, without of course in the least suggesting thereby that our nature is not endowed with an intellect or reason by means of which we are able to learn about many truths without the supernatural assistance and light given us with and in the theological virtue of faith.

Many of the works of both Aquinas and Llull provide ample evidence that both thinkers were correctly convinced of the possession by man of a spiritual cognitive power commonly known as the intellect or human reason. For Aquinas, as suggested earlier, these last two designations name one and the same intellectual cognitive power within man, a power which functions however

³² St. Thomas, *Summa theol.*, II-IIae, q. 6, a. 1, Vol. 8, p. 61.

³³ *Ibid.*, q. 4, a. 2, Vol. 8, p. 43.

³⁴ *Loc. cit.*

³⁵ *Ibid.*, II-IIae, q. 6, a. 1, Vol. 8, p. 61.

³⁶ «Fides est virtus ... est habitus a Deo datus», *Ars generalis ultima*, p. 9, *ROL* XIV, p. 277. «Fides vero est lumen a Deo datum», *Disputatio fidei et intellectus*, prol., *MOG* IV, viii, 7 (479).

³⁷ «Fides est virtus a Deo data, ut per ipsam credamus id, quod per intellectum non possumus intelligere», *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, def. princ. fig. V. *MOG* I, i, 46 (478). See also *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL* XIV, pp. 279-80.

³⁸ «Fides est lumen a Deo datum, cum quo intellectus attingit extra suam naturam intelligendi, credendo de Deo, quod hoc sit verum, quod non attingit intelligendo», *Disp. fidei*, prol., *MOG* IV, viii, 1 (479).

³⁹ «Ad credendum vera de Deo, quae homo non intelligit per necessarias rationes», *Declaratio Raymundi*, c. 16, *ROL* XVII, p. 282.

⁴⁰ «Quia Deus est tantum ille, qui dat lumen fidei hominibus», *Liber mirandarum Demonstrationum*, bk. 1, c. 1, *MOG* II, iv, 2 (178).

in two distinct ways in our discovery of the truth, and thus provides the basis for the usage of the two names. If the knowing power permits us to grasp and know a given truth directly or immediately as it were, because of the self-evidence of what is known in a judgment, then we may speak of it as intellect or the power of understanding. If on the other hand it permits us to learn about a truth mediately or on the basis of evidence received from other previously known truths, with Aquinas then we may more precisely call it the power of reasoning or simply the human reason.⁴¹ Somewhat differently, by «intellect» Llull frequently understood man's rational power to know and understand intelligible entities and truths now or at the present time,⁴² in contradistinction to — but yet with clear and definite links with— our intellectual memory and rational will. Indeed in some early reflections on «the tree of faith and science» in his encyclopedic *Liber contemplationis in Deum* Llull seems to equate reason with those three intellectual powers which are of the very essence of the human soul in its rational character.⁴³ It is certainly the possession of reason, Lulls tells us there, that establishes man as the noblest of God's creatures in the whole of His visible creation.⁴⁴ Consequently though by divine faith our intellect is enabled to accept with certainty truths which it cannot adequately understand by its own natural power, it is in virtue of an influence from that same faith on our memory and will that our intellect joyfully and lovingly begins to know and even to understand, at least to some extent, the divinely revealed truths, even then however still accepted however in virtue of that divine faith.⁴⁵

On the preceding pages we stated that, in Christian language «faith» names a divinely infused virtue, one which enables us to accept revealed truths with or in acts that proceed from our intellect and will. According to Aquinas certainly, acts of faith are acts wherein persons, with their intellect moved by their will under an impulse of God's grace and light, firmly accept at least implicitly all truths that have in some way been divinely revealed.⁴⁶ In virtue therefore, of God's gratuitous gift of faith also moving our will, our intellect is thereby also moved to accept revealed truths with a divinely supported assurance, despite the

⁴¹ St. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 79, a. 8, Vol. 5, p. 274.

⁴² Llull, *Lib. cont.*, c. 239, n. 8, *MOG* X, p. 10. Compare St. Thomas, *Summa theol.* I, q. 79, a. 1 ad I, Vol. 5, p. 258.

⁴³ «Si ratio non esset in tribus virtutibus animae potentialiter ... Unde cum ratio sit actualiter intra animam infantuli parvuli...» *Lib. cont.*, c. 239, nn. 5-6, *MOG* X, p. 45.

⁴⁴ «Nam ista ratio actualis (Domine) est in homine melior res quae in eo sit creata: quia per ipsam est homo rationalis et nobilitatus super alias creaturas carentes ratione...» *Ibid.*, n. 9, *MOG* X, p. 45.

⁴⁵ «Fides est ipsa virtus ... quae hilariter facit voluntatem hominis amare veritates Dei, quas intellectus ipsius credit», *Declaratio Raymundi*, c. 16, *ROL* XVII, p. 282.

⁴⁶ St. Thomas, *Summa theol.*, II-IIae, q. 2, a. 1, Vol. 8, pp. 26-7.

insufficiency or lack of objective intellectual evidence, immediate or mediate, which may bear on the truths in question. Acts of believing on the strength of or in virtue of infused faith, in other words, entail firm assent with a certainty grounded in God's trustworthiness rather than in sufficiently necessitating intellectual evidence derived from the object or the truth in question, one of the requisites obviously of rational understanding and of science according to Aquinas.⁴⁷ A not different way of thinking is at least implicit in Llull's understanding of faith for, according to him, acts of faith or of believing divine truths require and call for the cooperative influence of the will on the intellect under God's grace.⁴⁸ Thus he asserts clearly that in faith we actually believe what is true with our intellect, but in order to do so we definitely need God's light and grace.⁴⁹ It is only thus that a person is able to accept joyfully, with both his intellect and will acting, truths which the intellect by itself alone cannot understand on the strength of necessary reasons.

A third element that enters into the proper understanding of «faith» —so much so that often it is what is in our minds when we utilize the word— is what Aquinas designates the «object.»⁵⁰ Without entering into its distinction as either material or formal, let us simply say that the object is as it were, the content of the faith, that about which divine faith is all about and is what is expressed in the truths believed by it. And as Aquinas declares it, that object is none other than the First Truth,⁵¹ God Himself, communicated within the revealed truths which ought to be received and believed precisely because they have been revealed. Other truths about other things, which in fact have also been revealed by reason of their intimate bonds with God and of our relations with Him, are on that account likewise linked to the object of the faith. Contained within and constituting the object of faith, these truths require also to be accepted as part of the actual content of the faith.⁵² Again though Llull does not in his writings explicitly raise and answer this question in the methodical manner in which Aquinas investigated it, there is no doubt that the virtue of faith with which Llull was frequently concerned has to do with the truths about God and about other items linked to God, simply because God has revealed them. In most cases they are truths that surpass our capacity to know about them and to understand

⁴⁷ St. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 1. ad 5, vol. 22, p. 438.

⁴⁸ «Et ideo fides est una communis conceptio virtuosa et verus habitus, in quo intellectus habet passionem et voluntas actionem; secundum quod dicit quidam sapiens, quod intellectus et voluntas aequalitatem habent per fidem...» *Declaratio Raymundi*, c. 16, *ROL XVII*, p. 282.

⁴⁹ «...iuvante tamen gratia Dei», *loc. cit.*

⁵⁰ St. Thomas, *Summa theol.*, I-IIae, q. 62, a. 2, (1981), vol. 6, p. 402.

⁵¹ St. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 8, Vol. 22, p. 459-60.

⁵² *Ibid.*, q. 14, a. 8, Vol. 22, pp. 259-60; *Summa theol.*, II-IIae, q. 2, aa. 3-4, Vol. 8, pp. 428-30.

them naturally by means of necessary reasons.⁵³ Faith is accordingly like a light given to us by God in order that with our intellect, assisted by our will, we may accept truths which that intellect is incapable of seizing cognitively on its own strength. Through faith God strengthens and enlarges our intellect, as it were, so that thus strengthened we may with that intellect gaze upon the infinite God as its object now, in at least in some small measure. Only with the assistance of divine faith is man's intellect able, in this life already, to rise to some understanding of the First Intelligible with some degree of accuracy, but *super suam naturam*.⁵⁴

We have already called attention to the basic agreement between Aquinas and Llull on the essentials of the problem of reason and faith. We have insinuated that when it comes to questions that touch on God both thinkers are equally opposed to the two extremes of a) an unthinking blind fideism and b) a radical rationalism which leaves no room for faith. Their opposition followed as a matter of course from their explicit acceptance of a) truths capable of a natural discovery by human reason on the one hand, and b) of truths of faith which required revelation on the other hand, if man was to learn about them, and perhaps even to understand to some degree adequately. With their acceptance of the two orders of truths went a constant refusal to confuse one with the other, without for all that keeping them at an irrational distance, and even less altogether apart, on account of an implicit supposed incompatibility or as a result of either indifference or outright hostility to one or the other order of truths. Rather on the contrary, recognizing the intrinsic harmony of all truths by reason of their ultimate single source, each of the two thinkers was able to see clearly that natural and divinely revealed truths can be brought together within a reciprocally advantageous rational synthesis, a synthesis superior to any purely natural wisdom. That synthesis, higher than a sound argumentative but purely philosophical theology, we find of course in the sacred science of theology of which the truths of faith are its main primary source.

Agreement on essentials does not rule out reasonable differences on what is not essential. Such differences can be detected between Aquinas and Llull, without for all that thereby diminishing or compromising the basically orthodox character of their thought on the specific problem under consideration. Here two related points deserve to be mentioned, two points which an occasional critic of

⁵³ «Fides est ipsa virtus, quae cogit ad credendum vera de Deo, quae homo non intelligit per necessarias rationes ... Et talis fides est ita intellectui et voluntati necessaria, ut ipse intellectus et voluntas ipsas veritates Dei contemplari possint», *Declaratio Raymundi*, c. 16, *ROL* XVII, p. 282.

⁵⁴ «Intellectus enim plus potest ascendere ad primum intelligibile, videlicet Deum ... Fides est habitus a Deo datus ... nam super suam naturam est.» *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL* XIV, pp. 276-7.

Llull may be tempted to interpret as indicative of outright opposition. The points have to do with answers to these two questions: a) is it possible for us rationally to prove or to demonstrate divinely revealed truths, specifically those which man's unassisted reason cannot itself ever discover on its own because they are *supra* or *extra* naturam? b) is it possible for one and the same person to possess a given truth, at one and the same time, both on faith and on the basis of well established rational knowledge?

At first sight without any doubt the two questions seem to have been answered by Aquinas and Llull in rather opposite ways. One may incline for that reason to the view of a few critics who look upon Llull —the slightly later of the two thinkers by only a few years— as directly contradicting Aquinas. If one remembers at the same time that logically contradictory positions cannot both be true, one may likewise naturally incline to look upon one or the other thinker as mistaken on one or on both questions. Attentive attention however, to what both thinkers actually declared in their main writings may require that one correct, or at least modify, his earlier impression. Aquinas is indeed emphatic in his denial that through their reasoning power men are able to establish conclusively and in a positive fashion revealed truths which were and are beyond the competence of human reason to discover and understand adequately. The distinctive teachings of the most blessed Trinity and other truths that make up the Apostles' Creed are what Aquinas had in mind mainly. Explicitly he declares them «altogether beyond the competence of human reason.»⁵⁵ They are truths accordingly, which cannot «be proven conclusively by a strict demonstration.»⁵⁶ Attempts to do so cannot but be futile, and indeed are bound rather to occasion instead ridicule amongst non-believers.⁵⁷ Regarding such truths it is the case, he tells us, of *simpliciter fides apud omnes*. In a more precise or stricter language, Aquinas would have us speak of them as «articles of faith»⁵⁸ for the reason that they are simply *supra rationem*.⁵⁹ Human reason, as already noted, cannot establish them rationally and positively on the basis of conclusive demonstrations. The Angelic Doctor did not thereby rule out negative proofs which one may construct in order to defend them against the attacks of unbelievers who may declare them irrational. Other arguments, mainly of analogy, are equally possible in order to gain a sympathetic hearing by persons who do not accept those

⁵⁵ St. Thomas, *Summa contra*, c. 3, Vol. 23, p. 7; *De veritate*, q. 14, a. 9. vol. 22, p. 463; *Summa theol.*, II-IIae, q. 1, a. 8, and q. 2, aa. 7-8, Vol. 8, pp. 21, 33-5.

⁵⁶ St. Thomas, *Summa contra*, c. 9, Vol. 13, p. 22; *Summa theol.* II-IIae, q. 1, a. 5, ad 2, Vol. 8, p. 17.

⁵⁷ St. Thomas, *Summa theol.*, II-IIae, q. 1, a. 5, ad 1, Vol. 8, p. 17; *Summa contra*, c. 9, Vol. 13, p. 22.

⁵⁸ St. Thomas, *Summa theol.*, II-IIae, q. 1, aa. 6, 8, Vol. 8, pp. 18, 21; I, q. 2, ad 1, Vol. 4, p. 30.

⁵⁹ *Ibid.*, II-IIae, q. 1, a. 6, Vol. 8, p. 18.

truths because they have not yet been given and received the totally gratuitous gift of faith.⁶⁰ Contrariwise however, Aquinas concedes that conclusive rational demonstrations are indeed possible regarding the truths which are not «imper-vious to reason.»⁶¹ Properly however, these truths are not articles of faith. They should accordingly be seen and designated rather as «preambles» or *praesuppo-sita* of it,⁶² according to Aquinas.

Now, how different is Llull's thought on that question of the rational demonstrability of the truths of faith, including especially those which necessitated their being revealed in order for human persons to learn about them initially and to accept them on faith? Well, it is the case that more than occasionally — and indeed in many writings⁶³ which date from different periods of his life— Llull asserted in rather explicit terms that the essential teachings or articles of the Christian Faith are provable and demonstrable on the basis of necessary reasons, that strict proofs and demonstrations can well be offered for them in other words, without for that denying the possibility, and indeed the necessity, of accepting them on faith. In his writings Llull repeatedly refers to the articles that we confess in the Apostles' Creed as basic and essential within the Christian Faith. Many times he lists as chief amongst them the existence of God, the doctrine of the Trinity, the Incarnation of the Word, the world's creation with a beginning in time, and man's final bodily resurrection at the end of time. In the prologue of an interesting and early *Liber de gentili et tribus sapientibus* —a work divided into four books— Llull informs the reader of his intention first to offer for the benefit of a non-believing gentile, demonstrations of God's existence and of man's future resurrection on the basis of necessary reasons.⁶⁴ After so doing in the first book, he then in the second and fourth books introduces the reader to two learned wisemen, a Jew and a Moslem, who in turn endeavor to outline more or less challenging proofs to establish the superiority of the distinctive teachings of their respective faiths or laws over the Christian Faith and its teachings.⁶⁵ And in the third book of the work the reader becomes acquainted with a highly learned Christian who in turn outlines a number of concise proofs, attempting with them to establish rationally each of the basic

⁶⁰ St. Thomas, *Summa contra.*, c. 9, Vol. 13, p. 22.

⁶¹ *Loc. cit.*; *Summa theol.*, II-IIae, q. 2, a. 10, Vol. 8, p. 39.

⁶² St. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 2, a. 2, ad 1 (1988), Vol 4, p. 39; II-IIae, q. 2, a. 10, Vol. 8, p. 39.

⁶³ For example *Liber de gentili et tribus sapientibus*, *Liber mirandarum demonstrationum*, and *Liber de articulis fidei Sacrosanctae et Salutiferae Legis Christianae sive Liber apostrophe*. All three may be read in *MOG* II, i and iv, 12-114 (177-420); and IV, ix, 1-26 (505-30). An earlier but longer *Liber de quatuordecim articulis Sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei* may be read in *MOG* II, v, 1-190 (421-610).

⁶⁴ Bk. 1, *MOG* II, i, 6-21 (26-41).

⁶⁵ Bks. 2, 4, *MOG* II, i, 21-41, 73-89 (41-61, 93-109).

articles of the Christian Faith contained in the Creed,⁶⁶ without of course denying that they are still the main articles of the Christian Faith.

In a slightly later work, but still one of Llull's early writing with the interesting title of *Liber mirandarum demonstrationum*, the author starts by first declaring his intention still to continue his efforts to persuade non-Christians of man's capacity to understand, on the basis of necessary reasons, the truth of the most distinctive Christian beliefs regarding the Trinity and the Incarnation, on the condition however that one does not initially at the outset totally reject them. A person who does not accordingly reject their truth outright may and will, with a sort of an incipient faith as it were, begin to have some understanding of them and to grasp the reasons that with the encouragement of that quasi-incipient faith can be given for them.⁶⁷ Right after stating that intention in the prologue, in the fifty chapters of each of four books into which the *Liber mirandarum* is divided Llull sketches as many concise proofs —each supported by necessary reasons— in order to demonstrate by means of them, but always with the aid of God's grace, that human reason has the capability or power of: a) proving God's existence, b) of proving the presence within God of a Trinity of Persons with equally necessary reasons, and c) of proving also Christ's Incarnation, likewise with necessary reasons, as well as His future return at the end of the world.⁶⁸

About fifteen years later in 1298, Llull wrote a *Declaratio Raimundi per modum dialogi* in which with arguments he attacked each of 219 theses upheld at the University of Paris by a number of vocal radical Aristotelians during the last three or four decades of the thirteenth century and into the fourteenth century. These 219 theses had been censured by the then bishop of Paris in 1277, as the complete title of the *Declaratio* recalls. In its prologue Llull directs the attention of his opponents to an earlier writing in which he had with success endeavored, he tells us, with rational arguments to prove the truth of the Trinity, of the Incarnation, of the world's non-eternal creation and of man's final resurrection.⁶⁹ Still in a similar vein fourteen years later in 1312, only four years prior to his octogenarian death and in a booklet titled *De novo modo demonstrandi*, Llull again repeated his conviction regarding man's capacity to prove rationally, though within limits, the articles of the Christian Faith, once they have been previously received on or with faith. It is however impossible to succeed in such a task if one relies simply, or even primarily, on what our sensory and imaginative powers tell us, because of the simple reason that the articles of

⁶⁶ Bk. 3, *MOG* II, i, 41-73 (61-93).

⁶⁷ Prol., *MOG* II, iv, 1 (177).

⁶⁸ Bks. 1-4, *MOG* II, iv, 2-18, 19-84, 85-164, 165-244 (178-95, 195-260, 261-340, 341-420).

⁶⁹ *Declaratio Raimundi*, prol., *ROL* XVII, p. 255.

the Christian Faith lie outside the compass of those powers. The task can be accomplished only by an understanding supported by faith, and by effectively utilizing the objectively necessitating *rationes divinae* understood in their highest or superlative condition.⁷⁰ Similarly in the prologue of an *Excusatio Raimundi Llull* again explicitly called attention to his immediate intention of writing another short treatise in which he would simply establish rationally that the truth is that there is only one God who is at the same time a Trinity of Persons.⁷¹

It is accordingly and clearly undeniable that Llull often spoke or wrote of demonstrating and of proving, on the basis of necessary premises and reasons, the principal truths taught as the Christian Faith. As were for Aquinas those truths are of two distinct orders or types: a) some, such as the truth of God's existence, did not have to be revealed absolutely, in order for human beings to know about and to accept them. For that reason Saint Paul alluded to them in his epistle to the Romans. Indeed it is a fact that rational proofs have been offered for at least some of them by philosophers and non-philosophers without the benefit of the teachings of religions which accept divine revelation. We have seen that Aquinas would have us speak of these truths as «preambles» rather than «articles» of the Christian Faith.⁷² b) Other truths of the Christian Faith however, we have already seen, stood in need of a supernatural disclosure or revelation in order for human beings to learn about them and accept them initially, for the simple reason that they are *supra rationem*.⁷³

Llull's apparent opposition to Aquinas' explicit rejection of any conclusive positive demonstrations for the teachings or articles of the Christian Faith is greatly diminished, and may even seem to disappear, if note is taken of the fact that often when Llull wrote of «proofs» and «demonstrations», even by way of «necessary reasons», he did so in a less rigorous meaning than Aquinas had in mind.⁷⁴ A similar assertion may be made when comparing other equally outstanding thinkers, as for example Aquinas again and John Duns Scotus.⁷⁵ The latter, it is well known, differed somewhat from, indeed may have been more demanding than, Aquinas on the question of the conditions and other requirements of a

⁷⁰ *De novo mundo demonstrandi*, prol., *ROL* XVI, p. 348.

⁷¹ Prol., *ROL* XI, p. 340.

⁷² St. Thomas, *Summa theol.*, I, q. 2, a. 2, ad 2, Vol. 4, p. 30; II-IIae, q. 2, a. 10, ad 2, vol. 8, p. 39.

⁷³ St. Thomas, *Summa theol.*, II-IIae, q. 2, a. 3, Vol. 8, p. 28. Llull, *Disputatio fidei et intellectus*, prol., *MOG* IV, viii, 1 (479); *Declaratio Raimundi*, c. 16, *ROL* XVII, pp. 282-3; *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL* XIV, pp. 275-6.

⁷⁴ As evidence read the prologue of *Liber mirandarum demonstrationum* already cited.

⁷⁵ How else can we explain John Duns Scotus' dissatisfaction with Aquinas' First Way or proof for God's existence and a number of divine attributes, a situation which led Scotus to develop his own distinct proof of God's existence.

strict demonstration regarding important philosophical problems, inclusive specifically of the existence of God. It is therefore well to keep this in mind unless one wishes to ignore or disregard completely the context and the tenor of the specific writings in which Llull made use of the word «demonstration» and of other words related or similar to it. A possible explanation of Llull's less rigorous usage of «demonstration» may be given if we remember that in the Catalan language —the philosopher's native tongue, one in which he wrote a sizeable number of his books,— as well as in other romance languages, the word «demonstració» or its equivalent in those other languages does not carry in ordinary usage the meaning of a strict demonstrative proof in an Aristotelian sense.⁷⁶ Certainly if, with just a little attention, one inspects a few of the proofs which Llull outlined in support of the main articles of the Christian Faith in many books, one will readily note that they do not exhibit the rigor of a quasi-mathematical proof in a neat syllogistic form.⁷⁷ Some of the proofs which he proposed may even perhaps rather be considered arguments by analogy, or even simply strong persuasive arguments that cumulatively however, cannot but exhibit a much greater persuasive force. In one of his own writings Llull even expressed himself thus «ista probatio, sive dicatur demonstratio, sive persuasio, vel quocumque alio modo, hoc non curo; quia ... nihil mutatur in re.»⁷⁸ Llull's main concern was to make the point that readers and listeners of what he had to say ought to, or at least could be led to, accept the truth of the main Christian teachings not simply on or with faith —a gift which God alone can bestow on man, he understood and tells us,— but also with at least a minimum of understanding and of knowledge supported by intellectually necessitating reasons, objectively sufficient to make the truth manifest to open and receptive thinking persons.⁷⁹

A more telling explanation for the apparent disagreement between Llull and Aquinas on the question of whether revealed truths —specifically those requiring revelation to enable man to learn about them initially,— can be rationally or scientifically established, without thereby rendering faith practically null or unnecessary, is perhaps more than intimated by the second question still to be looked at shortly. The more telling reason is suggested by a third type of demonstration, seemingly unknown to earlier thinkers but accepted and utilized by Llull in the solution of many questions. It is neither found nor alluded to in the writings of the Angelic Doctor. But although Llull did not in every instance

⁷⁶ Under the title of *Libre de demostracions* the Catalan text may be read in *ORL* XV.

⁷⁷ In confirmation examine many of the proofs offered in the fifty short chapters of each of the four books of the *Liber mirandarum demonstrationum*, as well as many of those offered in the four books of the *Liber de gentili et tribus sapientibus* also already cited.

⁷⁸ Llull, *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, p. 1, *MOG* IV, xi, 4 (572).

⁷⁹ Llull, *Liber mirandarum*, bk. 1, c. 1, *MOG* II, iv, 2 (178).

identify or explain them always in the same terms, in some of his later writings he distinguished three types of demonstrations. He named them *propter quid*, *quia* and *per aequiparantiam*,⁸⁰ and he cautioned the reader at the same time that of the three the third type, to wit the *per aequiparantiam* type of demonstrations, was unknown to the ancients and supposedly to many of his immediate predecessors.⁸¹ He then adds however, that when questions bear on the reality of God in a significant way then neither of the two types of proofs available to the ancients is of much effective use. We cannot appeal, he explains, to causes or to anything else which may be prior to God by nature or in some other way, as called for in *propter quid* demonstrations, since He is totally uncaused and there is nothing else that precedes Him in any way. Neither is it possible to have recourse to finite effects —and all created entities are that way— as required in the case of *quia* demonstrations, in order to learn with some adequacy about the entitative interior and inner activity within the infinite transcendent First Being.⁸² It is therefore the case that neither of the two types of demonstrations «known to the ancients» is capable of being used in order to demonstrate the truth of the revealed articles of faith, in the language suggested by Aquinas.⁸³

The situation is different however, when one takes into account the third type of demonstration which Llull identified as «*per aequiparantiam*.»⁸⁴ Through recourse to it he himself endeavored again and again to prove rationally the chief doctrines or articles of the Christian Faith, without for all that disregarding or in the least setting aside what he had earlier and sincerely accepted by faith.⁸⁵ Nor did he thereby claim to be able now to comprehend fully, or even much of, the mysterious interior reality of the Godhead.⁸⁶ If attempts at rationally investigating questions concerning God are to prove successful however, there is one essential condition or prerequisite that must be satisfied. That condition is simply that the inquirer be previously rationally satisfied —this a consequence, it is true of an initial incipient trust or reliance, somewhat akin to some sort of faith at least implicitly— that God's infinite perfections exist together in a perfect or absolute equality and reciprocal identity with each other and with the

⁸⁰ See *Liber de demonstratione per aequiparantiam* prol., ROL IX, p. 216; *Liber mirandarum*, bk. 2, c. 13, MOG II, iv, 35 (211); *Introductorium Artis demonstrativae*, c. 3, MOG III, i, 4 (58); *Ars demonstrativa*, prol., MOG III, ii, 1 (93); *Liber de quinque sapientibus*, prol., MOG II, iii, 4 (128).

⁸¹ *Introductorium Artis demonstrativae*, c. 3, MOG III, i, 4 (58); *Liber de quinque sapientibus*, prol., MOG II, iii, 4 (128).

⁸² *Liber de quinque sapientibus*, prol., MOG II, iii, 4 (128).

⁸³ *Loc. cit.*; *De novo modo demonstrandi*, prol., ROL XVI, p. 348.

⁸⁴ *Loc. cit.*

⁸⁵ *Liber de convenientia*, c. 1, MOG IV, xi, 4 (572).

⁸⁶ *Disputatio fidei*, p. 1, MOG IV, viii, 3 (481).

divine essence and being.⁸⁷ It is on the basis of that infinite reciprocal presence and identity —something which follows from God's simplicity and infinity of being,— that it is possible then, by means of *per aequiparantiam* demonstrations of which Llull made use, to establish in a rational manner truths which God chose to reveal and of which man could learn about initially only by way of a supernatural intervention and revelation, as taught by the Christian Faith.⁸⁸

It may be said that, according to Llull's understanding, *per aequiparantiam* demonstrations, with the necessary reasons supporting them, are objectively sufficient to establish rationally the essential truth of the basic teachings or articles of the Christian Faith. Our subjective acceptance of them however, is not an exclusively intellectual affair. No person therefore, is unconditionally compelled to acquiesce in their truth intellectually because there always remains a certain degree of freedom regarding them on our part. Though basically intellectual, the acceptance of those truths also calls for some action on the side of man's will. At least there must be a readiness or sincere willingness to accept the truth regardless of its initial source.⁸⁹ Only then may a person be said to be ready, with both his intellect and will, to receive it not only in faith (should the latter be given by God), but also to understand it with a sufficient degree of adequacy on the basis of reasons which support it sufficiently, even in matters of divine faith. Unless therefore a person believes first —at least in the sense that he or she has a willingness to accept the truth, provided it is properly presented to him or her, so that he or she is ready to accept the gift of faith, should it please God to bestow it— that person cannot grasp and understand the necessary reasons which, according to Llull, demonstrate in a rational manner the truths of faith. Those persons therefore, who in a very real sense willfully reject even the possibility of the truth inherent in the teachings of faith, cannot but fail intellectually to grasp any demonstrations brought forward to prove those teachings and truths.⁹⁰

Llull's admittedly less rigorous understanding of demonstration and his acceptance and usage of a third type of demonstrations absent from Aquinas' writings dictate that we do not view his thought regarding demonstrations of revealed truths as in direct opposition to the stated position of Aquinas. That understanding and acceptance go a long way also towards explaining Llull's contention, again at first sight seemingly at odds with Aquinas, that a given truth can be held by one and the same person simultaneously on faith and as consequence of rationally established knowledge or science. To this item of the

⁸⁷ *Liber de articulis fidei*, prol., *MOG* IV, viii, 24 (502).

⁸⁸ *Loc. cit.*

⁸⁹ *Liber mirandarum*, bk. 4, prol., *MOG* II, iv, 166 (342).

⁹⁰ *Loc. cit.*

rejection of such a possibility by Aquinas and of its contrary affirmation and acceptance by Llull we now direct our attention.

More than once and that both in his *Quaestio disputata de veritate*⁹¹ and in his *Summa theologiae*⁹² the Angelic doctor concisely and forcefully asserts that it is impossible for a given truth to be held by a person at the same time on faith and by way of scientific knowledge.⁹³ As if to explain his seemingly uncompromising stand he asserts that faith and science are not just simply distinct postures, for they are rather mutually exclusive, whenever of course they concern the same object and truth. That they be found together in the same person is impossible, Aquinas contends, because faith is about the unseen, understood as what is not evident either to our senses or to our intellect directly or indirectly. Man's naturally acquired knowledge (including the scientific type) is about objects and truths that are themselves evident or seen directly—then it is a matter of understanding or *intellectus*, Aquinas asserts— or, as in the case of reasoned scientific knowledge, indirectly through principles or truths previously known and understood.⁹⁴ Scientific knowledge is therefore through or by way of reasoning which is very distinct from and other than direct understanding.

With a different frame of mind clearly, not long after Aquinas' death, in his own writings Llull took a different, not to say opposite, view to what was expressed by Aquinas when he insisted that «de eodem not sit fides et scientia»⁹⁵ (within of course the same person at one and the same time). There is no great difficulty in showing that Llull was neither explicitly nor directly attacking the Angelic Doctor with his own seemingly paradoxical stand, provided one takes note of the fact, as suggested earlier, that Llull had other adversaries in mind at the time when he stated his own position. We indicated then that chief amongst those adversaries was a seemingly vocal group of radical Aristotelians, today often known as Latin Averroists, whom Llull met and confronted at Paris during the closing decades of the thirteenth century and at the start of the fourteenth century. At about the same time Llull needed also to challenge the implicit fideism of certain contemporary and seemingly timid Christians and theologians unable, even perhaps unwilling, to bolster and defend the main tenets of the Christian Faith with rationally convincing arguments.⁹⁶ One gathers from a num-

⁹¹ Q. 14, a. 9, Vol. 22, p. 463.

⁹² II-IIae, q. 1, a. 5, Vol. 8, p. 16.

⁹³ St. Thomas, *Summa theol.*, II-IIae, q. 1, a. 5, ad 2, Vol. 8, p. 17; *De veritate*, Q. 14, aa. 1,9, Vol. 22, pp. 437, 463.

⁹⁴ St. Thomas, *Summa theol.*, II-IIae, q. 1, a. 5, Vol. 8, p. 13; *De veritate*, q. 14, a. 1, Vol. 22, pp. 436-7.

⁹⁵ St. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 9, Vol. 22, p. 463; *Summa theol.*, II-IIae, q. 1, a. 5, Vol. 8, p. 13.

⁹⁶ Fernando Domínguez's introduction to Ramon Llull's *Principia Philosophiae* in *ROL IX*, pp. 15-16.

ber of writings which Llull finished during those years that both the mentioned radical Aristotelians and the slightly fideistic theologians openly and not infrequently asserted, obviously for different reasons, that the Christian Faith was practically unintelligible, not to say totally irrational.⁹⁷ By so declaring, they made it extremely difficult, and at times well-nigh impossible, to lead thoughtful educated non-Christian believers sympathetically to look into the truth and reasonableness of the main Christian teachings.⁹⁸

Though admittedly therefore not in direct opposition to the stated position of Aquinas on the issue, Llull's repeated assertions of the possibly simultaneous presence of both faith and scientific understanding regarding a given truth within one and the same person cannot but appear at first sight in sharp contrast to it. Still one may legitimately ask how much of a difference, if not of direct opposition, there actually obtains between the two thinkers on that particular issue. In one of his earliest reflections on the relation between faith and reason, contained in his encyclopedic *Liber contemplationis in Deum*, Llull expressed the basically same thought of Aquinas on the mutual exclusiveness of faith and reason, when both are about the same truth within one person and at the same time. In those early reflections he there first distinguished three distinct modes or ways in which faith may be found present in a particular person: actually, potentially and in a habitual or intermediate manner. Llull there wrote these words: «haec fides actualis (Domine,) non potest in uno tempore capi simul cum ratione in anima hominis, et hoc est quia ipsa quando est actualis implet totam memoriam et intellectum et voluntatem ipsius animae...»⁹⁹ Had Aquinas made exactly the same explicit distinction in his writings, perhaps one could then say that both thinkers were of exactly the same mind, the more so if it could be established that each was thinking specifically of the theological virtue of faith of which Christians speak. This has to be noted because, when he wrote the just mentioned words, Llull may have been thinking also of any other type of genuine religious faith. He clearly did so at other times when he wrote of the Jewish faith or even that of other non-Christian believers.¹⁰⁰

More to the point without a doubt is a difficulty which easily comes up in connection with Aquinas' categorical «de eodem non sit fides et scientia.»¹⁰¹ From what we have seen, it can be affirmed with assurance that both Aquinas and Llull viewed the authentic faith of the Christian as a basic theological vir-

⁹⁷ *Supplicatio sacrae theologiae professoribus ac baccalareis studii parisiensis*, prol., *MOG* IV, x, 1 (563).

⁹⁸ *Disputatio fidei*, p. 1, *MOG* IV, viii, 2 (480).

⁹⁹ C. 238, n. 12, *MOG* X, 42.

¹⁰⁰ See titles of books 2, 4 in *Liber de gentili*, *MOG* II, i, 21-73 (41-93).

¹⁰¹ *De veritate*, q. 14, a. 9, Vol. 22, p. 463; *Summa theol.*, II-IIae, q. 6, Vol. 8, p. 16.

tue, one that accordingly has God as its proper object, as well as its efficient origin or cause.¹⁰² Though he perhaps seems not to have utilized the term «theological» to identify the faith of the Christian, Llull certainly viewed that faith as God-given and as an infused virtue.¹⁰³ He explicitly distinguished it and contrasted it with science or demonstrative rational knowledge, the latter an obviously natural human intellectual virtue in the language of philosophy.¹⁰⁴ At the same time therefore, that they declared science an acquired natural virtue, both Aquinas and Llull —each in his own words— asserted the supernatural character of the infused virtue of faith, a virtue which enables our intellect, and ourselves with it, to learn about first and then to accept truths which would otherwise escape our knowledge, for the simple reason that they exceed the natural power and ways of the human intellect.¹⁰⁵ In their own distinct words they both wrote accordingly of the diversity of faith and science, and they clearly viewed both of them as very distinct types or species of virtues:¹⁰⁶ science as a definitely natural acquired virtue, and faith on the other hand as a supernatural virtue bestowed on men by God in a totally gratuitous manner.¹⁰⁷

Granted the distinction in type or in species of virtues between science and faith, it is easy to see that no outright opposition obtains between the two of them. Consequently it is more than conceivable that they can be present together within one person, even when they are about one and the same truth at the same time. Very possibly it is so in reality since obviously one and the same truth has been grasped or received differently, one may say, first with the eyes and acceptance of a supernaturally given faith, and secondly thereafter with the eyes and assent of our naturally possessed intellect.¹⁰⁸ In the explained position of Aquinas however, it is far from clear how a natural virtue can set aside and substitute, as it were, for an admittedly superior supernatural virtue which,

¹⁰² Llull, *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL XIV*, pp. 275-6; *Disputatio fidei*, prol., *MOG IV*, viii, 1 (479); *Liber mirandarum*, bk. 1, c. 1, *MOG II*, iv, 2 (178).

¹⁰³ *Declaratio Raimundi*, c. 16, *ROL XVII*, 282; *Disputatio fidei*, prol., *MOG IV*, viii, 43 (419).

¹⁰⁴ «Ipsam autem per habitum fidei credimus, et per habitum sapientiae intelligimus. Et non sequitur contradictio, per hoc quia habitus fidei et sapientiae non sunt idem specie nec numero.» *Ars Mystica*, d. 3, p. 3, *ROL V*, p. 344. *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL XIV*, p. 276.

¹⁰⁵ St. Thomas, *Summa theol.*, I-IIae, q. 62, aa. 1-2 (1901), Vol. 6, pp. 401-2. Llull, *Disputatio fidei*, prol., *MOG IV*, viii, 1 (479); *Declaratio Raimundi*, c. 16, *ROL XVII*, p. 282.

¹⁰⁶ St. Thomas, *Summa theol.*, I-IIae, q. 62, a. 2, Vol. 6, p. 403. Llull, *Disputatio fidei*, prol., *MOG IV*, viii, 1 (479); *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL XIV*, pp. 276-7, 279.

¹⁰⁷ Llull, *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL XIV*, p. 276; *Disputatio fidei*, prol., *MOG IV*, viii, 1 (479).

¹⁰⁸ Llull, *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL XIV*, p. 276. For the correctness of his thought Llull could today appeal to the declaration of the First Vatican Council on the natural knowableness of God's existence, as well as to the statement in the new *Catechism of the Catholic Church* which declares that «I believe in God» is the first and most fundamental affirmation of the Creed.

given its higher God-given efficacy, enables us to accept supernaturally revealed truths. There is evidence in their respective writings that both Aquinas and Llull were aware of this difficulty. Llull stayed clear of it and had no need to address it because of his conviction that the virtue of faith and the merit which attaches to it remain, indeed will very likely increase, even after some rational understanding has come about or taken place about as a result of necessary reasons, provided it has followed, it has been noted, the prior or at least implicit acceptance of the revealed truths of faith.¹⁰⁹ Differently on the other hand, Aquinas appears to have made a conscious effort to avoid the difficulty with an assertion that the merit which normally attaches to faith is not set aside, even though faith has been replaced by scientific knowledge. That because of the supposed believer's continued willingness to accept a truth in faith, should it occur that, for whatever reason, demonstration ceases to be effective or fully operative in the case of truths now presumably scientifically known.¹¹⁰

The simultaneous acceptance of a revealed truth a) on account of the theological virtue of faith and b) because of understanding as a result of demonstrative reasoning is possible, according to Llull's explanations, for the simple reason that, as long as divine faith is present in an authentic mode, understanding of the same truth can come about or follow, inspired and assisted of course by the preceding and still accompanying faith in that truth.¹¹¹ In addition everything will occur in such a way however, that the higher understanding of the truth rises due to appropriate necessitating reasons, the stronger and higher faith becomes and rises at the same time. An analogy to what happens may be seen in the way oil rises higher above the level of water in a container, the more water is added to that already in the container.¹¹² Add to this, that merit must not be deemed the main component of faith, although Llull would argue for practically the same reason that merit is neither set aside nor diminished when new or additional understanding blossoms under the inspiration of faith.¹¹³

One more item may well be noted in order to gauge more accurately the extent of the difference (and of a possible opposition) implied in some of Llull's ideas on this last question as against the thought expressed by Aquinas. This added item is nothing less than a seeming inconsistency detected within some statements of Aquinas with a bearing directly on the question. Only pages after

¹⁰⁹ *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL XIV*, p. 276; *Disputatio fidei*, prol., *MOG IV*, viii, 2-3 (480-1).

¹¹⁰ St. Thomas, *Summa theol.*, II-IIae., q. 2, a. 10, ad 2, Vol. 8, p. 39.

¹¹¹ Llull, *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL XIV*, p. 278.

¹¹² «Sicut oleum in vase, in quo est supra aquam; et qui adderet plus de aqua in praedicto vase, aqua quidem ascenderet ad illum locum, in quo erat oleum; et deinde oleum ascenderet in altiore gradum, in quo non erat.» *Ars generalis ultima*, p. 9, c. 9, *ROL XIV*, p. 276.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 278-9.

his explicit rejection in his *Quaestio disputata de veritate* to the effect that it is not possible that «de eodem sit fides et scientia»¹¹⁴ simultaneously within one person, Aquinas went on to explain and defend this: that there are at least two truths which must needs be held by all human beings (who supposedly have reached the age of reason) with an explicit faith in order to be on the way to their eternal salvation. The truths are a) that God is possessed of real existence, and b) that He exercises a providence that extends to all human affairs.¹¹⁵ Elsewhere in the very same *Question*¹¹⁶ however, as well as somewhat early in the *Summa theologiae*,¹¹⁷ Aquinas had insisted with confident assurance that the truth of God's existence confessed at the beginning of the Creed, is not properly an article of faith. Rather it is a preamble or a *praesuppositum* of it.¹¹⁸ As such it is susceptible of a strict demonstration by sound human reasoning. God's existence, in other words, is a demonstrable truth and capable therefore of being received by us with solid scientific knowledge.¹¹⁹ But yet on the other hand in the passage from the *De veritate* just alluded to Aquinas has instructed readers that the truth of God's existence is one of two truths that have to be held on faith in order to achieve salvation and eternal bliss. Now, if a truth, namely that of the existence of God, can be the object of a strict positive demonstration and can therefore be known scientifically, but if at the same time with Aquinas one declares that it is a truth that must be held with an explicit faith in order to insure salvation, obviously then it follows that at least in the case of that truth it is possible for someone to hold it at the same time both on faith and on the basis of scientific knowledge. I say «at least», because there are at least other truths, namely God's providence, the unicity or oneness of God, etc. about which similar points can be made on the basis of what Aquinas says about them in his writings. In those places of his writings wherein he discusses the number of the articles explicitly enumerated in the Creed the Angelic Doctor acknowledges that, as its first article declares, we believe, i.e. accept in faith, that only one God Exists.¹²⁰ Clearly he there wrote of the oneness of God as being the first article of the Christian Faith, a truth consequently which presumably can only be known by us with certainty because it has been supernaturally revealed. Moreover since it is «an article», indeed the first article of the Creed, again presumably it cannot be known with scientific certainty simply on the basis of conclusive human reason-

¹¹⁴ Q. 14, a. 9, Vol. 22, p. 463.

¹¹⁵ *De veritate*, q. 14, a. 11, Vol. 22, p. 470.

¹¹⁶ *Ibid.*, q. 14, a. 9, Vol. 22, p. 463.

¹¹⁷ I, q. 2, a. 2, ad 1, Vol. 4, p. 30.

¹¹⁸ *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 8, Vol. 22, p. 464.

¹¹⁹ *Loc. cit.* Also *Summa theol.*, I, q. 2, aa. 2-3, (1888), Vol. 4, pp. 30-2.

¹²⁰ *Summa theol.*, II-IIae, q. 1, a. 8, Vol. 8, p. 21.

ning. But again on more than one occasion elsewhere in his writings Aquinas more than implied that the oneness or unicity of God can be demonstratively established, and indeed he undertook to do so.¹²¹ Moreover his proofs or Ways for God's existence, like those of other classical theists, aim to conclude by philosophical reasoning to the existence of only one supreme First being or God.

From what has been brought out on the preceding pages of Aquinas' and of Llull's understanding of the problem of the relations of faith and reason, we may arrive at the conclusion that the positions of the two medieval thinkers are not as antithetical or as far apart as it may appear at first sight and as some critics seem to suggest. More important: the conclusion seems indeed inescapable that on that basic question of the distinction and relation between religious faith and rational understanding the thought of Ramon Llull, and not only that of Thomas Aquinas, is both reasonable and in basic harmony with orthodox Christian thought. That is the way it had to be according to Llull's sincerest intentions. A careful Christian thinker that he was, he always intended, more than anything else, to persuade readers and others of the fact that a solid philosophical understanding of the truth cannot but be in accord with the higher truths taught as the Christian Faith.¹²² For that reason, and as it is well borne out by his numerous writings, he is indeed a true model and example of authentic Christian philosophers.

Walter W. Artus,
St. John's University
Jamaica, New York

RESUM

The differences between Aquinas and Llull on questions of faith and reason are perhaps not as great as has sometimes been stated. Both agreed that there are truths the intellect cannot comprehend and both agreed on their basic definition of faith. Both were opposed to blind fideism and to radical rationalism, and accepted a division between truths capable of being discovered by reason and those which required revelation, that is to say, between science and faith. They differed, however, on two questions: a) on the possibility of rationally proving divine truth, and b) on that of the same person at the same time possessing a truth both on the strength of faith and reason. As to the first, both admitted proofs by analogy or of congruence, but to

¹²¹ *Summa theol.*, I, q. 11, a. 3, Vol. 4, p. 111; *De veritate*, q. 14, a. 9, Vol. 22, p. 463.

¹²² Llull, *Liber mirandarum*, prol. *MOG* II, iv, 1 (177); also bk. 3, prol. *MOG* II, iv, 85 (261); *Supplicatio sacrae*, prol., *MOG* IV, x, 1 (563).

these Llull added his *demonstratio per aequiparantiam*. As to the second, even Aquinas accepted the *preambula fidei* as being revealed truths accessible to reason, whereas Llull used the metaphor of understanding being like oil floating on the water of faith, in which the greater the faith the higher the understanding. Their two positions, therefore, although different, are not antithetical.

APPROACHES TO CONVERSION IN THE LATE 13TH-CENTURY CHURCH

With the strengthening of the Church during the thirteenth century, there evolved a strong feeling for the need to convert both the enemy within, the Jews, and the greater exterior enemy, the Muslims.¹ While there were renewed cries for crusades to redeem the Holy Land, the main effort was that of inter-religious polemic or conversion through mission.² This fell mainly on the shoulders of the mendicant movements whose training was geared towards this end.

It was realised early on that with regard to Islam, it would be necessary to learn Arabic so as to be able to read the sources while at the same time engage them in debate. While this was recognised in theory, in practice this was rarely achieved. Indeed, the knowledge that Christians had of the Muslim religion was often secondhand and bore little resemblance to the living Islamic faith.³ There was only a vague notion of the doctrines of Islam, and many of the polemical writers would never have come across a live Muslim. This position would change with the continued success of the *reconquista* in Spain which would bring the Christians into contact with large numbers of Muslims, the majority of the indigenous population of the recaptured territories.⁴

¹ See for example, Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 60 vols. (Blackfriars edn, London, 1964-76), 2a2ae. 10,11, «quod **Judaei** ritus suos observant ... hoc bonum provenit quod testimonium fidei nostrae habemus **ab hostibus**»; and R. Martí, *Pugio fidei adversus mauros et judeos*, (Leipzig, 1687), p. 2, «nullus autem **inimicus** Christianiae fidei magis sit familiaris, magisque nobis inevitabilis, quam **Judaeus**».

² See B.Z. Kedar, *Crusade and Mission*, (Princeton, 1984) esp. pp. 97-158.

³ See Hillg, p. 6; R.I. Burns, «Christian Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth Century Dream of Conversion», *The American Historical Review* 76 (1971), pp. 1386-412, 1432-4, esp. 1402-8, R.I. Burns, *Muslims, Christians and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia* (Cambridge, 1984), pp. 95-9; and T.E. Burman, «The influence of the Apology of Al-Kindi and Contrarietas Alfolica on Ramon Lull's late religious polemic, 1303-1313», *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 197-199, as well as his *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200* (Leiden: Brill, 1994).

⁴ See J.N. Hillgarth, *The Spanish Kingdoms 1250-1516* (Oxford, 1976), Vol. I, pp. 16-32, and D.S.H. Abulafia, *A Mediterranean Emporium: The Catalan Kingdom of Majorca* (Cambridge, 1994), pp. 56-74.

While the position was different with regard to the Jews, who had lived among Christians since late antiquity, the early decades of the thirteenth century show a considerable amount of ignorance with regard to Jewish doctrine and praxis. This has been explained by the Christian adherence to the Augustinian line of thinking, which saw the Jews as the remnant of the old covenant whose position in society was to be tolerated as bearing witness to the truth of Christianity until they would all eventually convert.⁵ Hence, little or no effort was made to come to grips with what was a live and vibrant faith, the polemicists preferring to adhere to a traditional view of the Old Testament Jew and using for polemics biblical texts which supposedly proved the truth of Christianity and the stubbornness of the Jews.⁶ These texts had long been dealt with by Jewish scholars who interpreted them in ways opposite to Christian exegesis. From the third decade of the century, it was gradually realised that the Jews were not the same as those living in the time of Jesus and that a considerable amount of literature had since been written that needed to be taken into account. This was tantamount to a change in both the emphasis and method of conversion.⁷

Here, I would briefly like to examine the mendicant method of conversion and compare and contrast it with that of Ramon Llull. While the former were mainstream and received the backing of both the Church and secular powers, the latter developed his own approach to conversion, which was an integral part of his world view, and one that he repeatedly attempted to present to the leaders of Christian Europe.

I would like to preface my remarks by saying that it is problematic to talk about the mendicant orders as one cohesive unit. It is clear that there were great differences between the Dominicans and Franciscans, as well as different factions within the Orders themselves. Ramon Llull, himself a layman, found more in common with the Franciscan Spirituals than with the Dominicans, though he tried to join the latter at a time of crises in his life. It was, however, Franciscans who populated his language school at Miramar in 1276, and it was they who were more receptive of his Art. Llull had contact with leading Franciscans such as Ramon Gaufredi, Minister General of the Order and supporter of the Spirituals, Bernard Délicieux and John Peter Olivii, leader of the Spirituals during the 1290's. It is possible that he became a tertiary toward the end of his

⁵ See B. Blumenkranz, «Augustin et les Juifs; Augustin et le Judaïsme», *Recherches augustiniennes*, 1 (1958), pp. 225-41.

⁶ See D. Berger, «Mission to the Jews and Jewish Christian Contacts in the Polemical Literature in the High Middle Ages», *The American Historical Review* 91 (1986), pp. 576-91.

⁷ See J. Cohen, *The Friars and the Jews* (Ithaca and London, 1982) pp. 19-99, and subsequently, R. Chazan, *Daggers of Faith* (Berkeley, 1989), pp. 13-85.

life.⁸ Hence, even with regard to Llull himself, there was considerable difference between the two Orders.⁹ However, I will refer to the Mendicants as one unit, because their approach to the whole issue of conversion was very similar in theory, and the two Orders often worked hand in hand, for example, in disputations and the inquisition. It is mainly the contrast with Llull that I wish to illuminate here.

Ramon Llull was born in Majorca c. 1232, and grew up in close proximity to the royal court as seneschal to the future king James II. When about thirty, he experienced visions of Christ on the Cross which, he said, led him to a complete change in lifestyle. He proposed to devote his life to three main purposes: to write the best books by which to convert the unbelievers; to establish monasteries where various languages needed for this task could be studied; and to achieve martyrdom. At the advice of the former Master General of the Dominican Order and confessor of count-king James I of Catalonia and Aragon, Ramon de Penyaafort, he remained in Majorca and embarked on a course of study including learning Arabic, of which knowledge he would be very proud in later life.¹⁰ As a result of this study and a further illumination on Mt Randa, Llull developed an Art which he believed could solve all problems, demonstrate the truth of the Christian faith, and lead man to honour, love and serve God.¹¹

It is the demonstration of the truth of the Christian faith which presents a major contrast between the Mendicants and Llull. It was the *via negativa* which dominated the approach of the mendicants from the middle of the thirteenth century. Thomas Aquinas in his *Summa contra gentiles*, as well as in the larger *Summa theologiae*, adopted the philosophical position that it was impossible to

⁸ See *Vita coetanea* in *Selected Works of Ramon Llull*, ed. A. Bonner (Princeton, 1985) [hereafter *SWRL*], Vol. I, pp. 31-2, and n. 122 where the evidence is briefly summed up; Hillg, pp. 53-5; and J.N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca 1229-1550* (Paris, 1991), Vol. I, p. 200.

⁹ On Llull's relations with the Franciscans, see especially, A. Oliver, «El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV», *EL* 9 (1965), pp. 55-70, 145-65; 10 (1966), pp. 47-55; 11 (1967), pp. 89-119; 13 (1969), pp. 51-65; J. Gayà, «"Ars Patris Filius": Buenaventura y Ramon Llull», *EL* 27 (1987), pp. 21-36. On Llull's more troubled relations with the Dominicans, see J. Tusquets, «Relación de Ramon Llull con San Ramon de Penyaforde y con la order de Santa Domingo», *Escritos del Vedat* 7 (1977), pp. 177-95; A. Bonner, «L'apprentissage intellectuel de Ramon Llull», in *Studia in Honorem Prof. M. de Riquer*, Vol. II (Barcelona, 1987); and A. Bonner, «Ramon Llull and the Dominicans», *Catalan Review* 4:1-2 (1990), pp. 377-92.

¹⁰ Ramon de Penyaafort was very influential in setting the tone for missionary work and relations between Christians, Muslims and Jews in his *Summa de poenitentia* and *Responsiones ad dubia e praxi missionariorum exorta*. See Ca I, pp. 39-40, and E. Colomer, «Ramon Llull y Ramon Martí», *EL* 28 (1988), pp. 6-7.

¹¹ On Llull's life, see the *Vita coetanea* in *SWRL* I, pp. 10-52, with all its problems, together with the informative introduction by A. Bonner. See also Pla, esp. Vol. I: Ca I, pp. 237-256; A. Llinares, *Ramon Llull* (Barcelona, 1968), pp. 57-94, among others. On this illumination see H. Hames, «Elijah and a Shepherd: the Authority of Revelation», *SL* 34 (1994), pp. 93-102.

know anything about God, except that He exists, and that there is a minimum of knowledge, such as the divine attributes, that reason can infer from this. The logical implication of this was to create a two tiered system of reason and faith. Reason is only useful up to a certain point, after which faith is necessary.¹² In practice, this meant that while the other faiths could be proven to be mistaken, the doctrines of Christianity demanded a belief stemming from certitude in their verity, but were unprovable.¹³ Hence, the line of argument taken in the polemical works and debates of the late thirteenth century was to prove that the Messiah had come, and then briefly expound the doctrines of the Trinity, resurrection and original sin. The question of whether the Messiah had come was a concrete historical argument of great importance and relevance. If this could be successfully argued, then it was assumed that the other more difficult points of debate would surely fall into place. It was also a safe subject in that it in no way threatened the foundations of Christian faith, as could, perhaps, argumentation over the essence of the Godhead.

This was also where arguments from reason utilising and undermining the said faiths' authoritative texts could be used with great effect.¹⁴ The Talmud and later Jewish literature could be delved into to show that the Rabbis themselves had believed that Jesus was the Messiah, and that contemporary Jewry was mistaken in its interpretation of the texts. This is the method adopted in the second section of Martí's *Pugio fidei*, which goes to enormous lengths to prove this important point.¹⁵

Llull, however, developed an Art which came to grips with the essential questions of Christian doctrine. He believed that by using what he called «necessary reason» or «necessary demonstration» it was possible to prove the doctrines of the Christian faith.¹⁶ Llull suggested that there must be a way of demonstrating infinite being through the intellect, seeing that if such a being

¹² See Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 2a. 2ae. 1,5, and *Summa contra gentiles*, 4 vols, A.C. Pegis, trans., (Notre Dame, 1975), 1, ch. 6-9, pp. 71-8. The structure of the latter work goes from what faith affirms and reason investigates (parts 1-3) to what faith affirms and reason cannot investigate (part 4) which deals with the Articles of Faith.

¹³ «Articuli fidei demonstrative probari non possunt», *Pugio Fidei*, p. 229. See E. Colomer, «Ramón Llull y Ramón Martí», *EL* 28, pp. 23-34.

¹⁴ See J. Cohen, *The Friars and The Jews*, pp. 51-76; R. Chazan, *Daggers of Faith*, pp. 67-85; and E. Colomer, «El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura», *Fe i Cultura en Ramon Llull* (Palma, 1986), pp. 9-29.

¹⁵ See *Pugio fidei*, pp. 260-478. See also A. Bonner, «L'apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l'Islam i del Judaisme», in M. Salleras, ed., *El debat intercultural als segles XIII i XIV* (Girona, 1989) p. 174.

¹⁶ On the probable Muslim origin of these terms, see C. Lohr, «Christianus arabicus cuius nomen Raimundus Lullus», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 34 (1984), pp. 80-1. With regard to the use of reason in proving faith, it would be useful to examine Llull's approach in light of his

truly exists it must surely merit such demonstration.¹⁷ For him, the relationship between faith and reason was inverted, «it is more noble to desire to understand the articles of faith than to desire to believe them».¹⁸ The only way one could persuade an unbeliever to convert was by proving the tenets of one's own faith to be true. In the *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, Llull writes that it is unreasonable to expect someone to leave his faith for another faith unless the new faith is demonstrated by reason.¹⁹ Hence, much of Llull's literary output was devoted to proving the articles of faith, especially with regard to the Trinity and Incarnation. He rarely deals with the question of the coming of the Messiah, as for him this is far less important than proving the existence of a Trinity in the Godhead in a conclusive manner.²⁰ Llull's system starts from the largest common denominator of all three religions, the existence of God and His attributes, and proceeds to build a structure whereby could be proven the inherent necessity of a Trinity in the Godhead. This would then reflect on the whole structure of creation, and would also elucidate the incarnation, dogmas which were the major sticking points between Jews, Muslims and Christians.²¹

This difference in approach is best illuminated by a story Llull himself tells a number of times in his works about Ramon Martí's disastrous trip to Tunis in 1268-9 to try and convert the sultan al-Mustansir. After proving to the sultan the falsehood of Islam, the sultan requested that the friar, probably Martí, should prove by necessary reason the truth of Christianity.²² If he was able to do so, the

12th-century predecessors such as Anselm and Gilbert Crispin. See A. Sapir Abulafia, «Christians disputing disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Psuedo-Anselm», *Religionsgespräche im Mittelalter*, Wolfenbütteler Mittelalter-Studien (Sonderdruck, 1992), pp. 131-48, and her *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance* (London/New York, 1995) reviewed below. See also J. Tolan, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers* (Gainesville, 1983).

¹⁷ *Libre de demostracions*, ORL XV, pp. 93-4, and M. Johnston, *The Spiritual Logic of Ramon Llull* (Oxford, 1987), p. 112.

¹⁸ *Libre de demostracions*, ORL XV, p. 36. See also *Libre de contemplació*, ORL VI, pp. 113-14. Llull did recognise the need for illumination or grace to achieve understanding, and that having faith was easier than achieving understanding. See *Libre de contemplació*, ORL VI, 124-5, and *Doctrina Pueril*, ORL I, pp. 90-1. Hence, for Llull there is quite a complicated relationship between faith and reason. See M. Johnston, *Spiritual Logic*, pp. 120-133.

¹⁹ ORL IX, pp. 221-2.

²⁰ See for example, *Libre de demostracions*; *Libre de coneixença de Déu*, *Liber de Trinitate et Incarnatione*, *Liber praedicationis contra Judaeos*, *Liber de Trinitate in Unitate permansive in essentia Dei*, *Libre de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis*, among many others. Llull did devote a book to the issue of the Messiah. See W.A. Euler, «De adventu Messiae: Ramon Lull's Beitrag zur Christlich-Jüdischen Messiaskontroverse» in F. Domínguez et al. (eds.), *Aristotelica et Lulliana* (Steenbrugis, 1995), pp. 429-441.

²¹ On the Lullian Art, see F.A. Yates, «The Art of Ramon Lull: An approach to it through Lull's theory of the Elements», *Lull and Bruno: Collected Essays* (London, 1982), Vol. I, pp. 9-77, as well as R.D.F. Pring-Mill, *Estudis sobre Ramon Llull* (Barcelona, 1991), among others. See also A. Bonner, «Llull and the Dominicans», pp. 384-5.

²² For the identification of the friar in this story with Martí, see E. Longpre, «Le B. Raymond Lulle et Raymond Marti O.P.», *EL* 13 (1969), pp. 197-200.

sultan promised to convert to Christianity together with all his subjects. Martí answered: «It is impossible to demonstrate the Christian faith; however, I have here the articles of faith in Arabic, believe them». The sultan was very angry because he was now a man without faith. He would not accept the truth of Christianity without proper proof and that was not forthcoming. Needless to say, Martí and his companions were *personae non gratae* and had to leave Tunis.²³ This was an anomaly to Llull as he firmly believed that had he been in Tunis with his Art he would have been able to convert the sultan.

It is this belief in his ability to prove the dogmas of the Christian faith that allows Llull to proclaim on his arrival in Tunis in 1293, that he is willing to convert to Islam if he finds the foundations of that faith to be truer than his own.²⁴ As a result he engages in debates with Muslim wise men who are convinced by Llull's arguments, but Llull then finds himself expelled from Tunis. This leads us to the second major difference between the mendicants and Llull; the method of argumentation.

Llull recognised that it was useless to have recourse to authority. While the authority of the Old Testament was shared with the Jews, it was less accepted by the Muslims as an authoritative text. Hence, any debate based on authority that was not shared and interpreted in a similar manner was doomed to failure. Instead Llull's method of argumentation was based on rational proofs that stemmed from premises acceptable to all sides.²⁵ One only has to glance at the main mendicant polemical works of the thirteenth century to see just how radically different this approach was. Aquinas' *Summa contra gentiles*, written at the insistence of Ramon Martí and Ramon de Penyafort, as well as the texts of the different public debates, and the works of Ramon Martí himself, all share an extensive use of authority blended with rational and philosophical debate.²⁶ There is no attempt to find common ground and build from it as we find in Llull's works.

In the two main public debates of the thirteenth century, that of Paris in 1240 and Barcelona in 1263, we find the stage set for a disputation that allows no doubt as to who are the superiors and who are the inferiors in the debate.²⁷ The

²³ *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E. Longpre, *Criterion* 3 (1927), pp. 276-7, and *Libre de meravelles*, *SWRL* II, pp. 693-4. See also *Blanquerna*, trans. A. Peers (London, no year), ch. 84, pp. 356-58; *Disputació de cinc savis*, *ATCA* 5 (1986), pp. 28-9; *Disputatio fidei et intellectus*, *MOG* IV, viii, 2 (480); *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, *MOG* IV, xi, 4 (574); *Liber de fine*, *ROL* IX, p. 267.

²⁴ *Vita coetanea*, in *SWRL* I, p. 34.

²⁵ See *Libre de contemplació*, *ORL* V, p. 171; *Doctrina Pueril*, *ORL* I, p. 156; *Book of the Gentile*, *SWRL* I, p. 170; *Disputació de cinc savis*, in *ATCA* 5, p. 34; *Proverbis de Ramon*, *ORL* XIV, p. 271.

²⁶ See «General Introduction», *Summa contra Gentiles*, I, pp. 20-1, and Martí's *Explanatio symboli apostolorum*, *Capistrum Judaeorum*, and *Pugio Fidei*.

²⁷ There is much literature on the debates. For a reasonably comprehensive bibliography, see R. Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath* (Berkeley, 1992).

atmosphere is one of fear and distrust and in Barcelona, the Jewish representative, Nahmanides (1196- c.1273), has to request permission from the King, James I (1213-1276), to be able to speak freely without fear of reprisal.²⁸ The Jews are obviously outnumbered by the Christian representatives and have to steer a very cautious course in replying to the Christian arguments. It is also clear that this is not an argument among equals. The agenda is set by the Christian side, and there is no possibility whatsoever that the end of the debate will bring about a Christian admission to the truth of the Jewish faith and a mass conversion to Judaism. At best, the Jews will hold their own sticking to their interpretation while the Christians will be pressing for them to admit defeat. Additionally, as mentioned earlier, the content of the debate was not one that could substantially challenge the tenets of the Christian faith. Indeed, a debate would not be held along those lines. Aquinas wrote that debate should be carried out only to confound the beliefs of the unbelievers, not to question or investigate the tenets of the Christian faith which are true beyond any doubt, and not open to debate.²⁹ In subsequent works there is no attempt to hide what is truly felt about the Jews. The *Pugio Fidei* is full of pejorative names and adjectives for and about the Jews and their intellectual capabilities. Sobriquets such as *stultitia*, *coecitas*, *deliramentum*, *impudentia*, *mentis insania* and *perfidia* are not uncommon.³⁰

This is not the case with regard to Llull. In his encyclopaedic *Libre de contemplació en Deu*, Llull goes to great lengths to set out the ideal conditions for a religious debate.³¹ Very soon after writing this, in another work, his *Book of the Gentile and the Three Wise Men*, he actually demonstrates how this should be applied in practice. While it is clear that the latter does not reflect a true debate, the records of the debates that we do have support, for the most part, the theory behind what Llull considered, a successful debate.³² Of crucial importance was the right frame of mind, cordiality between the disputants, tolerance, and an

²⁸ See C. Chavel, *The Writings of Nahmanides* (in Hebrew), 2 vols, (Jerusalem, 1963), Vol. I, pp. 302-3.

²⁹ *Summa Theologiae*, 2a2ae. 10.7. See the opening paragraph of the Latin account of the Barcelona disputation in Y. Bear, «On the Disputation of R. Yehiel of Paris and R. Moses ben Nahman» (Hebrew), *Tarbiz* 2 (1930-1931), p. 185.

³⁰ See E. Colomer, «Ramon Llull y Ramon Martí», p. 18.

³¹ *ORL* V, ch. 187, pp. 169-175.

³² See for example the *Vita coetanea*, *SWRL* I, pp. 34-5, 41-3; *Disputatio Raimundi et Homeri sarraceni*, *MOG* IV, vii (431-477). While the tone of the debate is not that of the idealized *Book of the Gentile*, the place and conditions of the debate not those envisioned by Llull, the subject and method of argumentation is Lullian. See, A. Llinàres, «Le séjour de R. Lulle à Bougie (1307) et la "Disputatio Raymundi christianii et Hamar sarraceni"», *EL* 4 (1960), pp. 63-72, and E. Colomer, «Ramón Llull y Ramón Martí», *EL* 28, pp. 16-7.

agreement on basic precepts common to all religions.³³ The first of these points is particularly laboured by Llull, who demands a high level of intellectual attainment and equanimity before a debate can commence. In his *Proverbis de Ramon*, Llull defines a disputation as «spiritual contrariness that manifests through words the conceptions one intellect has against another».³⁴ The debate is a spiritual experience, hence, it is necessary to discard all prior emotional and cultural baggage, so that the debate can take place on a plane of «faith and reason».³⁵ This also means that the disputants should not allow their imaginative faculties to impede on the debate as it is to be purely intellectual, and only by this latter faculty can one grasp the truth.³⁶ While this is hard to achieve in practice, it is clear that all the disputants start on an equal footing, there is no predetermined outcome, and that all the sides, within the parameters of the method of argumentation used in the debate, can say what they like.

This is clearly demonstrated in the *Book of the Gentile*, where cordiality, politeness and tolerance reign supreme. The book tells of a Gentile's search for truth, where he stumbles on three wise men, a Jew, Christian and Muslim, amiably talking among themselves about the merits of their respective faiths, and he requests them to prove the existence of God and subsequently discourse on their own faiths. Both the atmosphere and geographical location of the debate, in the shade of trees by a fountain, are conducive to progress and the method of argumentation is agreed upon by all the wise men before the debate begins. There is a brief discussion to set the mood, then basic points of agreement and the methods that will be used are established, the existence of God and resurrection are jointly proven, and then each wise man, without interruption by the others, is allowed to expound on his faith, using the Lullian Art, which is general enough for the task, to prove its veracity. It is clear which religion is the true one, Llull is a Christian; however, each of the religions is proven, none are discarded as being false. We are left in the dark as to what religion the Gentile chooses.

While it is clear that there is a great difference between theory and practice, this is a far cry from the mendicant public debates mentioned above. Llull

³³ See Prologue of *Proverbis de Ramon*, ORL XIV, p. 271. This idea appears in Dominican manuals of advice to preachers, but was seldom adhered to. See R.F. Bennett, *The Early Dominicans: Studies in Thirteenth century Dominican History* (Cambridge, 1937), pp. 75-127. This idea caught on in other circles as well. See O. Limor, «The Disputation of Majorca 1286: A Critical Edition and Introduction» (Hebrew University, Jerusalem Ph.D. thesis, 1984), pp. 36-50. However, this does not mean that Llull necessarily liked his polemical opponents. See H. Hames, «Ramon Llull and his Polemical Work against the Jews», in C. de Valle (ed.), *Historia de la polémica judeocristiana en España* (forthcoming).

³⁴ ORL XIV, p. 270.

³⁵ See *Ars demonstrativa*, SWRL I, pp. 433-4.

³⁶ See *Lògica del Gatzel*, ORL XIX, p. 32, lines 768-70.

expresses the hope of true dialogue. He wants and is willing to engage in debate which deals with the essence of the respective faiths, so sure is he that Christianity will emerge victorious. It is this confidence which inspires him to write works dealing with the articles of faith, and by using his Art, the conditions of which he is sure all will be able to accept, prove them to be true. It is this attitude which he believed would inevitably lead to the recognition of the veracity of the Christian faith, not the one-sided confrontations that avoided true debate and ignored the real issues, which would achieve the desired effect.

Llull's approach is again reflected in the letter of permission to preach in the synagogues and mosques granted to him by James II in October 1299. Unlike the practice followed by the mendicants in going to preach in the synagogues, probably best reflected at the end of Nahmanides' version of the events of the disputation in Barcelona 1263, Llull wanted a dialogue.³⁷ The letter says, «...et si voluerint, opportunitate captata, possint respondere ejus predicationi et expositioni...».³⁸ The Jews were expected to partake in the dialogue, otherwise the whole process was not worthwhile.

To sum up, we have briefly examined two different approaches to the idea of conversion. Both approaches are united in their wish to convert, however, their respective ideas of how this was to be achieved diverged. The mendicants, basing themselves on the scholastic approach did not feel it appropriate to engage with the infidel on equal terms. The inherent truth of the Christian dogmas did not allow them to be scrutinised or subjected to any rigorous examination. The polemical works focused mainly on those issues that were safe from a Christian perspective, and on which authority and reason could be brought to bear. These works were not written for the members of the opposite faiths, but as manuals for the mendicants. The debates were also not supposed to be between equals, but were a bludgeon in the hands of the dominant faith. Llull, however, felt that to convert someone meant being able to prove convincingly the tenets of the Christian faith, and to engage in frank and equal debate on essential questions of dogma. It was for this reason that he wrote books in Arabic, Catalan, and Latin, so that they would be read and studied by Muslims and used as tools for fruitful dialogue and eventual conversion to Christianity.³⁹ To place

³⁷ See C. Chavel, *The Writings of Nahmanides*, Vol. I, pp. 318-20.

³⁸ M. Kayserling, «Raymond Lulle, convertisseur des Juifs», *Revue des Etudes Juives* 27 (1893), p. 149. See also E. Longpré, «Deux opusculs inédits du B. Raymond Lulle», *La France Franciscaine* 18 (1935), p. 153.

³⁹ See J.N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca*, Vol. I, p. 194, n. 20, on the possibility of Arnau de Villanova owning a copy of Llull's *De Trinitate* in Hebrew, suggestive that perhaps some of Llull's works were rendered in that language as well. There is extant a Hebrew translation of the *Ars brevis* done in Italy in 1472. See Ms. New York, Jewish Theological Seminary, Mic 2312, ff. 1a-42a, an edition of which is forthcoming in a supplementary volume of the *ROL* series.

Llull within the mendicant tradition, as some have, is to ignore the substantial differences in both approach and method between the two.⁴⁰

Harvey Hames
Ben Gurion University
Beersheba
Israel

RESUM

This article deals with two different approaches to conversion prevalent in the thirteenth century. One, promulgated by the mendicants, proposed the use of reason in order to discredit the religion of the unbeliever, and demanded belief in the truth of the Christian articles of faith. The other, adopted by Ramon Llull insisted on the necessity of not only disproving the faith of the other by the use of reason, but also of putting the Christian articles of faith to the same test of reason.

⁴⁰ See for example, J. Cohen, *The Friars and the Jews*, pp. 199-225.

CORRECCIONS I PROBLEMES CRONOLÒGICS

Entorn a un article meu sobre la cronologia d'obres lul·lianes dels darrers cinc anys de l'etapa ternària,¹ s'han fet crítiques que caldria acceptar o contestar segons el cas, a fi d'aclarir la situació actual d'aquesta cronologia, i no deixar els estudiosos davant dubtes innecessaris. Les crítiques han vingut de tres persones, Jordi Gayà,² Fernando Domínguez³ i Leonard Boyle, i afecten no tan sols les dates d'una sèrie d'obres, sinó el seu ordre relatiu, cosa que evidentment pot tenir importància pel que fa a qüestions del desenvolupament del pensament de Ramon Llull. També volia comentar dues crítiques puntuals, una de Viola Tenge sobre la *Taula de paraules*, i l'altra de Dominique Urvoy, sobre el *Llibre aràbic del gentil*.⁴ A més a més volia proposar la identificació d'un obra en teoria perduda, la *Peticio a Climent V*, i parlar de la possible inautenticitat de la petita obra, *De modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae*.

Crec que caldria acceptar les correccions de Jordi Gayà sobre les dues obres següents i deixar-les al febrer de 1304, com consignen els colofons dels manuscrits. Són:

III.54 (III.76.bis)⁵ - *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis*

III.55 - *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*.

Només voldria fer un parell de puntualitzacions. Seguesc pensant que la col·locació d'aquestes dues obres aquí representa, amb un viatge d'anada i torna-

¹ «La cronologia dels anys 1303-1308 i de l'estada a Pisa de Ramon Llull», *EL* 28 (1988), pp. 71-76.

² «Notas cronológicas sobre dos obras lulianas de 1304», *SL* 34 (1994), 105-112, i també a *ROL* XX, xl-xliv.

³ Fernando Domínguez, «La cronología de las obras pisanas de Ramon Llull. Observaciones a la propuesta de A. Bonner», *SL* 31 (1991), pp. 53-66.

⁴ Les del P. Boyle i Viola Tenge han vingut en cartes contestant amablement a preguntes meves. Les d'Urvoy es troben en un estudi sobre temes més generals, estudi que citarem en el seu moment.

⁵ El primer número és de la primera versió (anglesa) del meu catàleg, amb el de d'*OS* afegit entre parèntesis quan és diferent.

da des de Montpeller a Gènova on les escrigué,⁶ una activitat improbable, com es pot apreciar mirant la llista cronològica al final d'aquest article. Després d'una obra per mes a finals de 1303, tenim set obres pels dos primers mesos de 1304 (amb el citat viatge entremig), i tres obres acabades als dos mesos següents. Però cal admetre que, encara que sigui improbable, tampoc no és impossible.

La segona puntualització és que jo m'havia fiat massa en l'edició de la Maguntina de la primera obra, on cita textualment l'*Ars generalis ultima*, i a més a més dient que la cita ve de tal obra. Ara resulta que aquesta darrera informació és un afegit de Salzinger, i que un passatge idèntic es troba a l'*Ars compendiosa*, coses que evidentment desmunten els meus arguments respecte a la posició de la *Lectura* cara a l'*Ars generalis ultima*.⁷

La tercera puntualització té a veure amb el *Liber ad probandum*, citat dues vegades al III.58 - *Disputatio fidei et intellectus* d'octubre de 1303, és a dir, de quatre mesos abans.⁸ Al seu article, Jordi Gayà, diu simplement «que en la cronología luliana se considera anterior»,⁹ però en la introducció general del tom on ha editat l'obra raona que «no es éste el único caso en el corpus luliano que una obra menciona otra posterior».¹⁰ És possible, i potser menys improbable que la meua suggerència de canviar la data apuntada a tots els manuscrits.

Així que deixarem aquestes dues obres descansar al més de gener de 1304, i al catàleg més complet que estam preparant els donarem els números de III.64.bis i III.64.ter respectivament, a fi de col·locar-les a continuació del *Liber de memoria*, tal com fan els editors dels *ROL*.

Ara, pel que fa a les obres pisanes (i montpellerines) dels anys 1307 o 1308, per una banda vaig cometre un error garrafal i per altra banda vaig fer una proposició un poc massa improbable.¹¹ Pel que fa al primer, vaig oblidar que, aplicant l'estil pisà a les obres escrites a aquesta ciutat, l'*Ars brevis*, també hauria de passar al gener de 1307. Això curiosament només hauria modificat un detall de les meves propostes: hauria fet passar l'*Ars brevis* abans de l'acabament de l'*Ars generalis ultima*, i abans de la *Disputatio*, del *Centum signis Dei* i del

⁶ Aquí s'ha colat un error a l'edició de la segona obra a *ROL* XX, 439, on diu que fou escrita «in Civitate Montepessulana» en lloc de «Ianuae».

⁷ El passatge es troba a *MOG* V, iii, 42-3 (342-3) i a *ROL* XX, 435-6, ll., i el passatge que cita és gairebé idèntic a l'*Ars generalis ultima*, *ROL* XIV, 49, ll., i a l'*Ars compendiosa*, ed. Ottaviano (París, 1930), p. 118. Sempre he cregut que seria útil citar a les edicions crítiques del *ROL* les variants més significatives de les edicions impreses, precisament per ajudar a descobrir fonts de possibles errors passats i futurs.

⁸ *MOG* IV, viii, 4 (482) i 19 (497). També es troba citada a altres obres, però aquestes són totes posteriors.

⁹ Art. cit., 112.

¹⁰ *ROL* XX, xlv. A la remissió corresponent de la p. 442, n. 6, falta el número de pàgina.

¹¹ A l'article citat a la n. 1 més amunt.

Liber clericorum. El que sí que les modificava era la improbabilitat de voler aplicar l'estil pisà només a la segona de les dues dates al colofó de l'*Ars generalis ultima*.¹² Com ha dit el P. Boyle en una carta, no podem prendre una part de l'èxplicit en un estil i l'altra en l'altre; cal triar un o l'altre estil per tot l'èxplicit.

A més a més, el P. Boyle va precisar la relació entre aquestes dues obres. Deia que sense entrar en la qüestió de la data exacta de cada obra, sembla evident que la redacció de l'*Ars brevis* va tenir lloc entre les dues etapes de la de l'*Ars generalis ultima*. És a dir que va redactar primer el pròleg i les parts I-XI de l'*Ars generalis ultima*, llavors l'*Ars brevis*, i finalment a Pisa va acabar de redactar les parts XII-XIII de l'obra més llarga.¹³ Això es demostra pel fet que, al pròleg i a les parts IV-V i VII-XI, l'*Ars brevis* insistentment recomana al lector que consulti l'*Ars magna*¹⁴ per a més informació sobre els temes tractats; mentre que a la part XIII de l'*Ars generalis ultima* recomana al lector que primer aprengui l'*Ars brevis*.¹⁵ Hi ha altres fets que recolzen aquesta tesi. Primer el que les parts XII-XIII de l'*Ars generalis ultima*, llevat d'un afegit al final que conté la cita de la nota anterior, són una còpia gairebé literal de les de l'*Ars brevis*. També l'obra més curta té certes innovacions respecte a la llarga, i sobretot la introducció dels conceptes lògics de la *inventio medii*, la «contracció» de termes, etc. a la part II, conceptes que em sembla que havien estat absents de les descripcions de les figures de l'Art fins ara.

Un altre problema tractat per Fernando Domínguez al seu article, era el de les cites lul·lianes sobre els Templers. Amb la cronologia tradicional teníem un Lull que seguia recomanant la reunió del Temple amb altres ordes similars sis mesos després de la supressió del Temple francès per Felip IV per l'octubre de 1307. A això Domínguez contesta que no presenta cap problema perquè, com tothom sap, el Temple seguia existint de dret, «aún a pesar de su agonizante situación de hecho». Però cal tenir en compte que durant aquests sis mesos tots

¹² «Ista Ars fuit incepta a Raimundo Lugduni super Rodano mense Novembris anno millesimo trecentesimo quinto. Et ipse eam finivit in civitate Pisana in monasterio sancti Domnini ad laudem et honorem Dei mense Martii anno millesimo trecentesimo octavo ab incarnatione Domini nostri Jesu Christi.» ROL XIV, 526-7.

¹³ Això modifica la meua suggerència a EL 26 (1986), 87, que el que havia escrit primer a Lió només eren les parts I-V de l'*Ars generalis ultima*.

¹⁴ Així l'anomena sempre a l'*Ars brevis*, llevat de la invocació on l'anomena *Ars generalis* i en dona l'incipit. Vegeu la nota següent on l'obra més llarga cita l'incipit de la més curta, que dona el de la més llarga!

¹⁵ Una cita curiosa, que també dona l'incipit: «Veruntamen ad addiscendum hanc Artem [és a dir, l'*Ars generalis ultima*] citius, consulo, quod primo addiscatur *Ars brevis*, quae sic intitulatur: Deus, cum tua gratia, sapientia et amore, incipit *Ars brevis* quae est imago *Artis generalis*. Nam ista scita ab intellectu subtili et fundato, ipse potest scire *Generalem Artem*.» ROL XIV, 526. La cita és curiosa perquè és un consell que el lector hauria apreciat més al començament de l'obra, i no quan ja havia digerit tot el text monumental de l'*Ars generalis ultima*.

els principals templers de França havien estat empresonats; el gran mestre, Jacques de Molay, havia fet i després revocat una confessió; la qüestió de la culpabilitat dels templers havia estat discutida amb la Universitat de París; el Papa havia ordenat l'empresonament de tots els templers de la cristiandat; el rei Jaume II havia decretat la detenció dels templaris de la Corona d'Aragó;¹⁶ i Eduard II havia igualment decretat la detenció dels templaris anglesos. La persecució del Temple per Felip el Bell pot ser vista com a part d'un intent més ample de reduir el poder papal, campanya que s'havia iniciat amb l'atac a Bonifaci VIII a Anagni l'any 1303. La maquinària burocràtica i propagandística que el rei francès va posar en marxa per doblegar el seu successor, Climent V va ser d'una magnitud i estil fins ara desconegut.¹⁷ Aquesta batalla molt poc soterrada va regirar l'opinió pública no tan sols de França, sinó de tots els països del seu entorn, amb molta gent vivint una situació de confusió i angoixa esperant una decisió general i definitiva.¹⁸ Això va fer que a l'època que Llull mencionà el Temple (abril i maig de 1308 segons la cronologia tradicional) la situació internacional respecte a l'Orde era extremadament delicada.

Per tant, veig dos problemes en les referències del Beat als Templers. El primer és la tranquil·litat amb la qual tracta un tema que en aquests mesos ja estava produint gran nerviosisme per tota Europa. Crec que en tals circumstàncies, la reacció més normal per a una figura interessada en persuadir tothom de la vàlua de les seves propostes hauria estat no tocar el tema durant un temps prudencial. Però la manera com ho va fer, com ja ha assenyalat Hillgarth, és significativa. Simplement segueix recomanant al Papa i als cardenals que reunissin en un sol orde els de Temple, de l'Hospital de Sant Joan, d'Uclés, Calatrava, de l'Hospital dels Alemanys¹⁹ i del Sant Sepulcre, orde que prendria un altre nom i que aniria a Orient a combatre els sarraïns. Això demana a la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*²⁰ i al *Liber clericorum*²¹ en termes gairebé idèntics als anteriors *Llibre de passatge* de 1292²² i *Liber de fine* de 1305.²³

¹⁶ Vegeu Alan J. Forey, «The Beginning of Proceedings against the Aragonese Templars» en *God and Man in Medieval Spain. Essays in Honour of J.R.L. Highfield*, ed. D.W. Lomax i D. Mackenzie (Warminster: Aris & Phillips, 1989), 81-96. Que després hagués vacil·lat, no canvia la situació fonamental que ja havia començat a actuar.

¹⁷ Vegeu el llibre de Malcolm Barber, *The Trial of the Templars* (Cambridge, 1978), que demostra bellament la magnitud i el cinisme de les maniobres de Nogaret i de les altres figures poc edificants de l'entorn del rei.

¹⁸ Com mostra ben bé Domínguez al seu article.

¹⁹ Segurament l'Orde Teutònic. La llista d'ordes, el destí de l'orde nou i altres detalls poden canviar d'un text a l'altre, però no són diferències fonamentals.

²⁰ *MOG* IV, vii, 47 (477).

²¹ *ORL* I, 385.

²² Ed. J. Rambaud-Buhot, *Opera Latina* III (Palma, 1954), p. 96.

²³ *ROL* IX, 270.

El segon és la manera i el moment que tria per canviar d'actitud. Perquè quan arribam al *Liber de acquisitione terrae sanctae* del març de 1309, diu lacònicament, al final del pròleg de l'obra i referint-se a l'anterior *Liber de fine*: «De acquisitione Terrae Sanctae jam feci unum librum et fuit domino papae Clementi quinto praesentatus, sed propter casum Templariorum materiam illius aliquo modo me oportet variare materia hujus libri.»²⁴ El trencament d'estil és notable, amb aquesta mena d'autoconsell que ara caldria anar més amb compte pel que fa a allò que ell anomena el «cas» dels templers. Però amb la cronologia tradicional, es fa difícil explicar com aquest canvi no s'havia produït ja en la *Disputatio* i el *Liber clericorum*.

Un darrer detall de la relació de Llull amb els templers, és la referència al ¶ 35 de la *Vida coetània*. No té res a veure amb els anteriors problemes cronològics, però no deixa de ser curiosa. A Xipre, després de l'enverinament pels seus dos ajudants, diu que «mudà's en la ciutat de Famagosta, a on fo alegrement rebut per lo mestre del Temple, qui era en la ciutat de Limiso, e tingué'l en sa casa fins que hagué recobrada la salut».²⁵ Fins ara els comentaristes d'aquest passatge s'han concentrat en un intent de desfer els embolics geogràfics del text, sense fixar-se en dos altres aspectes curiosos. Aquest mot «alegre», *hilaris* en llatí, només l'empra una altra vegada, que jo sàpiga, a la *Vida coetània*. És quan en el Puig de Randa rep aquella visita angelical en forma d'«un pastor d'ovelles jove, ab cara molt plasent e alegre».²⁶ La coincidència d'aquests únics dos moments d'alegria sense mescla d'elements negatius en tota la *Vida coetània* és interessant en un text que sembla ser curosament estructurat.²⁷ El segon aspecte que cal destacar és que aquesta referència tan «alegre» a Jacques de Molay fou escrita precisament a París on feia temps que el gran mestre del Temple estava empresonat, i on feia un poc més d'un any, i quan Llull ja hi era, s'havien cremat públicament cinquanta-quatre templaris. En un autor com el Beat que no sol escriure sens una intencionalitat clara cap a un públic determinat, i donat el caràcter propagandístic de la *Vida coetània* que hom tendeix a atribuir-li, quina finalitat cercava Ramon Llull amb aquesta referència? Ja era clar que el Temple estava acabat; tres anys més tard Jacques de Molay mateix morirà cremat a París. Potser que Llull, ja en camí cap al concili de Viena, cercava el recolza-

²⁴ Ed. Longpré, *Criterion* 3 (1927), p. 266. Cf. Hillg, pp. 86, 101 i 104. Vegeu també el que en diu Hillgarth a *EL* 25 (1981-3), 176.

²⁵ El text català, pres d'*OE* I, 49, és, en aquest cas, una traducció fel del text llatí, que hom pot consultar a *ROL* VIII, 296.

²⁶ Altra vegada el text català és una traducció exacta; vegeu *OE* I, 39, i *ROL* VIII, 281.

²⁷ Vegeu el treball de Fernando Domínguez, «Idea y estructura de la «Vita Raymundi Lulii»», *EL* 27 (1987), pp. 1-20.

ment de la Cúria, que encara intentava feblement oferir qualque mena de resistència a les embestides de la corona francesa. Però bàsicament aquesta referència roman per mi misteriosa.

Per tornar a temes cronològics, pel problema de les cites al Temple i per una altra acumulació d'escrius en poc temps (tema que tractaré en un moment), encara veig dificultats amb la cronologia tradicional. Però també veig que la meua solució té el problema intractable de la datació doble de l'*Ars generalis ultima*, així que en el catàleg més complet que estic redactant tornaré a la cronologia tradicional, tal com el lector podrà veure a l'apèndix d'aquest article.

Pel que fa a la *Peticció a Climent V*, és una obra que Platzeck, en base a un passatge de la *Vida coetània* (recolzat per un altre del *Liber clericorum*), va dir que era una obra, avui perduda, que Llull havia presentat al Papa.²⁸ Però d'aquestes dues obres que la citen només es pot deduir que havia suplicat al Papa i als cardenals de fundar escoles de llengües orientals, de juntar tots els ordes militars en un, i de destinar una dècima a la recuperació de la Terra Santa. Però si el passatge citat més amunt del *Liber de acquisitione terrae sanctae*: «De acquisitione Terrae Sanctae jam feci unum librum et fuit domino papae Clementi quinto praesentatus,» realment es refereix al *Liber de fine*, com varen suggerir Longpré i Hillgarth,²⁹ llavors em sembla més probable la hipòtesi que fos aquesta obra, acabada pel mes d'abril de 1305 a Montpeller, la que Llull hagués presentat al Papa pel novembre el mateix any. Allà fins i tot diu que el vol enviar al Papa,³⁰ potser sense saber que només cinc mesos després trobaria manera de presentar-lo personalment.

Pel que fa al *De modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae*, petit apèndix a la *Lògica nova*, Walter Euler, en la seva introducció a l'edició d'aquestes dues obres que ha preparat per als *ROL*,³¹ expressa dubtes sobre la seva autenticitat per dues raons. La primera és que no apareix en cap catàleg antic. De fet només comença a trobar lloc en els catàlegs lul·lians del final del s. XVI, com els d'Arce de Herrera i Arias de Loyola. La segona és que el colofó de l'obra és atípic; la versió llatina no dóna ni el nom d'autor, ni lloc o data de composició.³² Euler afegeix que l'obra segueix fidelment la *Lògica nova*, i que

²⁸ Vegeu Pla I, 32, i el núm. 138 del seu catàleg d'obres. De la *Vida coetània* és el ¶ 35, i del *Liber clericorum*, és a ORL I, 385.

²⁹ Vegeu les cites de la n. 24 més amunt. Del llibre de Hillgarth, vegeu p. 86, n. 149.

³⁰ «Sed propono finaliter domino papae et aliis quibusdam principibus seu rectoribus fidei christianae mittere istum librum,» *Liber de fine*, *ROL* IX, 251.

³¹ Que molt amablement m'havia enviat per ajudar-me en la meua preparació de la versió catalana d'aquestes dues obres.

³² La versió catalana sí que dóna «Ramon» com a autor, però res més.

si no és autèntica, és segurament una «Kompilation eines direkten Lullschülers oder späteren Lullstudenten». Jo, que acab de preparar la versió catalana d'aquestes dues obres per als *NEORL*, estic completament d'acord amb la seva apreciació. Només afegiria que, en gran contrast amb la *Lògica nova*, que és una obra de primera importància en la producció lul·liana, la *Doctrina e manera de aplicar lògica nova a la ciència de dret e de medicina*, com s'anomena en català, és una obra redactada de manera tan puerilment mecànica que es fa impossible que sigui autèntica. Com a petita mostra d'una afirmació que podria semblar exagerada, citaré el passatge on aplica els tres predicaments de quantitat, qualitat i relació a la jurisprudència.

[2] Dret es quant; e quar es quant, es conexible ab lo capitol de quantitat, applicant aquell capitol a quantitat de dret, e *e converso*.

[3] Dret es qual; e quar es qual, ab .B.C.D. etc. es applicable al capitol de qualitat.

[4] Dret[s] son relatiu en respit del antecedent e de consequent, e per so son applicables al capitol de relació ab .B.C.D. etc.

I així continua pàgina rere pàgina, sense aportar cap reflexió als conceptes que comenta, i només indicant els *loci* on la solució es troba, i això, com es pot veure per l'exemple, de la manera més general possible.³³ Per tant, crec que la hipòtesi de Walter Euler queda plenament confirmada.

Abans de deixar el tema dels darrers cinc anys de l'etapa ternària, voldria comentar la llista d'obres al final d'aquest article. Principalment volia destacar una peculiar alternància d'activitat i d'inactivitat literària. La *Lògica nova*, per exemple, és l'única obra escrita entre els *Mil proverbis* de 1302, compost en el viatge de tornada del Pròxim Orient, i la *Disputatio fidei et intellectus* d'octubre de 1303, és a dir, un any o més amb només una obra. Llavors ve l'època ja comentada d'una activitat intensa: tretze obres acabades en els set mesos que van d'octubre del 1303 a l'abril de 1304. Durant els següents deu mesos només escriu el *Liber de praedicatione*, obra llarga que acaba al més de desembre de 1304.³⁴ Durant els nou mesos que van de març a novembre de 1305 retorna a una activitat febrils amb sis obres, dues d'elles llargues i complexes, el *Liber de ascensu et descensu intellectus* i gairebé tota l'*Ars generalis ultima*. Llavors

³³ De fet els apartats de la *Lògica nova* sobre dret i medicina, encara que més breus, són molt més interessants.

³⁴ Pel mes de juliol de 1304 també s'acaba la traducció catalana de la *Lògica nova*, però per raons que exposaré a la meua edició, sospito que no és obra del mestre, sinó que fou encarregada per Ramon Llull a un deixeble.

vénen més de dos anys omplits únicament pel viatge a Bugia i la redacció de la primera versió de la *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*. A continuació ve el període de cinc primers mesos de 1308 quan acaba set obres, dues d'elles llargues, la *Ars brevis de inventione juris* i l'*Ars compendiosa Dei*,³⁵ i això amb tres viatges entre Pisa i Montpeller entremig. És un ritme d'activitat que, a falta d'altra solució, direm que és més problemàtic que impossible.³⁶

Per acabar amb temes cronològics, volia comentar alguns aspectes també problemàtics de quatre dels viatges de Llull contats per la *Vida coetània*. Ho faré referint-me als paràgrafs corresponents de l'obra.

¶ 16 - un viatge primerenc a Montpeller a fi de fer examinar llibres seus, i sobretot el *Llibre de contemplació*, per un franciscà, on també diu que va escriure l'*Art demostrativa* i una *Lectura* sobre ella. Per raons exposades a OS I, 26, n. 88, crec que el monge que va redactar la *Vida* va fer de dos viatges un.

¶ 33-35 - el viatge a Xipre, on hi ha un problema que molts han comentat de les seves estades a Famagusta i Limassol, on no menciona un viatge continental a Aias, ni un possible viatge a Jerusalem.³⁷

¶ 35 - en tornar de Xipre arriba a Gènova «on escrigué molts de llibres. Llavors se'n va anar a París, on va llegir amb èxit la seva Art, i on va compondre nombrosos llibres». Com podem veure de la nostra llista, l'únic llibre que va escriure a Gènova en tornar de Xipre fou la *Lògica nova*. Potser que inclou els que va compondre a continuació a Montpeller? Però del viatge a París no sabem absolutament res, ni de cap llibre que hi va escriure durant aquests anys.³⁸

¶ 39 - quan compareix davant el muftí o cadí de Bugia, un home del consell va dir que coneixia Llull d'un viatge que havien fet plegats de Gènova a Tunis. Quin viatge de Gènova a Tunis? El viatge de catorze anys abans? O és que vingueren a Bugia no directament com diu la *Vida*, sinó via Tunis (plegats), i de Tunis a Bugia (separadament), si no, no s'entén la fraseologia del text.

Aquestes confusions geogràfiques i cronològiques potser representen un desconeixement i/o desinterès del part del monge que la va redactar en coses que li podrien semblar menudències, sense importància en relació amb «l'autor i personatge»³⁹ que havia presentat el seu programa a la Universitat de París i ara el

³⁵ Ja no comptam entre aquestes set obres les dues parts finals de l'*Ars generalis ultima*, gairebé copiades de l'*Ars brevis*.

³⁶ Però menys impossible que en la meua formulació anterior, perquè segons el suggeriment del P. Boyle, la major part de l'*Ars generalis ultima* ja hauria estat enllestida tres anys abans.

³⁷ Vegeu OS I, 40, n. 142, on remet a altres que han tractat el tema. Només caldria afegir la cita de Jordi Gayà a NEORL III, 76.

³⁸ Vegeu OS I, 41, n. 144 per una discussió més detallada amb bibliografia.

³⁹ Vegeu l'escrit de Lola Badia, «Ramon Llull: Autor i Personatge», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 355-375.

volia tornar a presentar al Concili de Viena. Pot ser també que entre el dictat (amb possibles errors de memòria del mestre) i el desxifratge de les notes, al cap de cert temps, s'hi haguessin ficat errors de detalls, amb el mestre ja no present a fi de fer preguntes o correccions. Però no deixa de ser curiós que semblen concentrar-se en qüestions dels viatges del Beat.

Pel que fa a la *Taula de paraules*, Viola Tenge, que té gairebé enllestida la seva edició crítica de la *Tabula generalis* per als *ROL*, va aportar proves interessants desmuntant la meua tesi que aquest petit diccionari fos un apèndix de la *Taula general* i no de l'*Art amativa*, com s'havia suposat anteriorment.⁴⁰ Va aportar una prova concloent: set paraules d'aquest diccionari, «amància», «amabundus», «bonabundus», «bonós», «contigüïtat», «contingent» i «contingència», les formes llatines de les quals no es troben a la *Tabula generalis*.⁴¹ Mirant el *Glossari General Lul·lià* del P. Colom, tot d'una he trobat els quatre primers d'aquests mots a l'*Art amativa*.⁴² També va comentar Viola Tenge que un passatge del pròleg de l'*Art amativa*: «E cor havem fretura de vocables qui no son en vulgar, cové-nos usar d'alcuns vocables qui son en latí, e encara d'alcunes paraules estraynes qui no son en us en vulgar ni en latí...»,⁴³ li recordava el començament de la *Taula de paraules*: «Aquesta taula es de les paraules que son en latí en esta Art, les quals declaram a aquells qui no saben latí, enaxí que si no entenen aquelles paraules, que recorren a aquesta *Taula* on son declarades.»⁴⁴ I de fet, a continuació no tan sols explica paraules llatines, sinó moltes «paraules estraynes» del seu vocabulari correlatiu, del qual l'*Art amativa* fa ús notable. Així al meu nou catàleg caldria donar a la *Taula de paraules* el número de III.2a, com a apèndix a III.2, *Art amativa*, i la data de 1290.

El darrer problema relacionat amb el catàleg d'obres lul·lianes té a veure amb el *Llibre aràbic del gentil* citat al *Llibre del gentil*. Dominique Urvoy, en una aportació per altra banda molt interessant, dóna una versió parcial dels meus arguments a *NEORL* II, xviii, que llavors diu que són insuficients.⁴⁵ D'entrada els meus arguments allà eren una versió abreviada, a fi de no cansar el lector, dels arguments molt més detallats exposats a un treball anterior.⁴⁶ El

⁴⁰ Vegeu *OS* II, 554, n. 50.

⁴¹ És a dir, cercant els mots en el text que ella ja té entrat a l'ordinador.

⁴² La primera a *ORL* XVII, p. 4, i els altres tres a la p. 63.

⁴³ *ORL* XVII, p. 7.

⁴⁴ *ORL* XVII, p. 389.

⁴⁵ «Nature et portée des liens de Ramon Lull avec l'univers arabe», *Aristotelica et lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995), pp. 425-6.

⁴⁶ «Problemes de cronologia lul·liana», *EL* 21 (1977), pp. 35-58.

Prof. Urvoy ja havia criticat aquest treball basant-se en un altre detall, sense aportar cap contra-argument. Germà Colon sí que hi va aportar una prova convincent, que vaig acceptar.⁴⁷ Però no canviava l'essencial dels meus arguments originals, cosa que només seria possible si el Prof. Urvoy volgués mirar tot el teixit —complex i poc entretingut, això sí— d'aquests arguments originals.

Llista d'obres dels darrers cinc anys de l'etapa ternària:

Núm. cat.	Títol	Any	Mes	Ciutat	Núm. i data anteriors
III.56	<i>Lògica Nova</i>	1303	maig	Gènova	
III.58	<i>Disp. fidei intel.</i>	»	octubre	Montpeller	
III.59	<i>De lumine</i>	»	novembre	»	
III.60	<i>Reg. sanit. infirm.</i>	»	desembre	»	
III.61	<i>Ars de Jure</i>	1304	gener	»	
III.62	<i>De intellectu</i>	»	»	»	
III.63	<i>De voluntate</i>	»	»	»	
III.64	<i>De memoria</i>	»	febrer	»	
III.64.bis	<i>Lectura Artis</i>	»	»	Gènoa	III.54 1303->1306 III.76.bis
III.64.ter	<i>Ad probandum</i>	»	»	«	III.55 1303
III.65	<i>De significatione</i>	»	»	Montpeller	
III.66	<i>De consilio</i>	»	març	»	
III.67	<i>Invest. act. div. rat.</i>	»	abril	»	
III.68	<i>Praedest. lib. arb.</i>	»	abril	» ⁴⁸	
III.69	<i>De praedicatione</i>	»	desembre	»	
III.70	<i>De asc. et desc.</i>	1305	març	»	
III.71	<i>Demonst. per aequip.</i>	»	»	»	
III.72	<i>De fine</i> ⁴⁹	»	abril	»	
III.73	<i>Praed. Judaeos</i>	»	agost	Barcelona	
III.74	<i>Trin. et incarn.</i>	»	setembre	»	
[III.80	<i>Ars gen. ult. i-xi</i>	»	novembre	Lió]	
III.77	<i>Ars brevis</i>	1308	gener	Pisa	III.85 1308
III.78	<i>Ars br. juris civ.</i>	»	»	Montpeller	III.86 »
III.79	<i>Ven. subst. accid.</i>	»	febrer	»	III.87 »
III.80	<i>Ars gen. ult. xii-xiii</i>	»	març	Pisa	1307
III.81	<i>Disput. Homeri</i>	»	abril	»	»
III.82	<i>Centum signis</i>	»	maig	»	»
III.83	<i>Clericorum</i>	»	»	»	»
III.84	<i>Ars comp. Dei</i>	»	»	Montpeller	

⁴⁷ Vegeu la nota sobre «guatzelles» a NEORL II, 7.

⁴⁸ Pel mes de juliol s'acaba a Montpeller la traducció catalana de la *Lògica Nova*.

⁴⁹ Que absorbiria el III.L2, *Petició a Climent V*, per raons expressades més amunt.

Obres rebutjades:

- III.57 *De modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae*
 III.75a *Introductorium magnae Artis generalis*⁵⁰
 III.76 *Liber ad memoriam confirmandam*⁵¹

Antoni Bonner
 Palma de Mallorca

RESUM

This article corrects some of the author's previous datings of Lullian works. Two works, the *Lectura Artis quae intitulatur Brevis practica Tabulae generalis* and the *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes* are now given the date of February, 1304, and a series of Pisan works are returned to the chronology of the author's first catalogue. Moreover, the *Taula de paraules* is reestablished as an appendix to the *Art amativa* and not the *Taula general*; the *Petició a Climent V*, assumed to be a lost work, is identified as possibly referring to the *Liber de fine*; and the *Liber de modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae* is declared as probably apocryphal.

⁵⁰ És la mateixa obra que el *Liber de universalibus* editat a ROL XII, 139-169, i el *El «Libre de definicions», opuscle didàctic lul·lià del segle XV*, editat per Lola Badia a la "Biblioteca Humanitas de Textos Inéditos", 2 (Barcelona: Ed. Humanitas, 1983).

⁵¹ Obra que fa temps que Fernando Domínguez va demostrar que no era de Llull. Vegeu el meu «Modificacions al catàleg d'obres de Ramon Llull», *EL* 26 (1986), pp. 91-2.

VOREJANT L'ORTODÒXIA DINS ELS CAMINS DEL REFORMISME: LA CONVERSIÓ LUL·LIANA

El que pretenc exposar en aquesta dissertació no és altra cosa que posar de manifest únicament aquells fets o actituds dels **primers moments de la conversió de Ramon Llull**, seguint més o manco l'itinerari marcat per la *Vida coetània*, que semblen exteriorment i en aparença embolicats dins la mentalitat del reformisme o acostats, encara que fos d'enfora, a l'heterodòxia, però que, en tot cas, mai no ultrapassaren la normativa estricta i el recte pensar del magisteri de l'Església i gestaren un tipus de reformisme personal i del tot atípic.

Aprofitarem, al mateix temps que pegam la ullada a la *Vida coetània*,¹ per exposar quin era l'entorn socioreligiós de l'època que tractam, per comprendre alguns aspectes de la llarga i atrafagada vida del mallorquí.

La vida mundana d'aquest cortesà està sustentada per dos estalons: la preparació i desenvolupament de la vida cortesana i la disponibilitat per «l'art de trobar e compondre cançons» (OE,2) per les seves enamorades.

La vida cortesana de Ramon està envoltada de fets que pareixen extraordinaris i que, si bé ho són, no ho són tant dins l'època on succeeixen. És clar que l'educació que probablement va rebre fou la pròpia d'un cavaller que arribà a ésser important dins la cort. De fet l'hipotètic ofici de patge a la cort del Conqueridor marcà l'inici i li va aportar una coneixença i una valoració de la vida cortesana, afegint-hi, més tard, el fet d'ésser preceptor o, per ventura, «senecal e majordom» (OE,2) a la cort del rei en Jaume de Mallorca.

La dedicació a la composició de cançonetes adreçades a les dones fa entreveure el domini en l'art, el llenguatge i la temàtica dels trobadors, encara que es va mantenir apartat del vertader esperit. Tot plegat fa pensar que era un home que coneixia en profunditat els modes i les formes de la cort i que d'ells en volia i en podia treure profitosos guanys en béns terrenals.

¹ Citarem l'edició de les *Obres Essencials* (OE), Vol. I, pp. 34ss., seguit del nombre del capítol.

Tot i que es casà fruitosament amb Blanca Picany, això no li canvià les seves directrius vers l'amor i el món mundà, ans al contrari, més d'una nit passava amb el pensament atret per «un amor vil» o enterbolit per vanes glòries.

Mentre duia aquests afers entre mans «les visions de Crist penjant en creu» (OE,2) li feren canviar els pensaments del seu enteniment, abandonar el món i donar-se al servei de Crist. És el que es coneix com la conversió. Ramon decideix canviar de vida, «atesa la vida que fins aquell dia havia tinguda» (OE,4). Què havia de fer? Era un fet extraordinari? Hi havia altres laics que ho havien fet? Com? Seria profitós fer una passada pel que succeïa en aquells moments entre els laics d'aquella època, per poder entendre millor les decisions que a cada moment va adoptar.

Vegem com actuaven els **conversos** del seu temps, ja siguin els eremites o els que convivia amb la seva família, quan havien fet el canvi de vida: renunciaven a les funcions administratives, judicials i militars; deixaven de practicar el comerç; adoptaven l'hàbit penitencial o vestit de sac; mostraven una despreocupació per la barba i es retallaven el cabell; acollien la vida retirada i la prohibició d'assistir a festes populars; practicaven la continència sexual absoluta, inclosos els casats; i la sobrietat, tant en el menjar com en el beure, presidia la taula. Cercaven la perfecció en la dedicació a les obres de misericòrdia, en el servei dels hospitals i en l'ajuda a la construcció d'esglésies, en la intensificació de l'oració i en la pràctica de la peregrinació per l'absolució dels seus pecats a llocs específics: Roma, Jerusalem i sant Jaume de Compostel·la, incloent-hi els santuaris marians, portant talec i bordó com a distintius. Cal recordar precisament que les croades foren concebudes com a peregrinacions penitencials per alliberar Terra Santa i protegir els peregrins que volien acomplir el seu vot. Aquest conjunt de pràctiques com a forma penitencial fou adoptat a Narbona, Tolosa, el Llenguadoc i fins i tot en el Sud dels Pirineus.

Observem el que pensava un altre moviment laic que va tenir molt de pes a Itàlia, Provença, Llenguadoc i Catalunya, els *beguins*, que foren condemnats més tard —mort ja en Ramon— pel que va ésser, primer, bisbe de Pamiers, després de Mirepoix i cardenal, el Papa Benet XII. Assenyalam, per tant, aquells trets que en el marc cronològic que ens ocupa, tenien la vigència i legalitat que els donava la discutida i discutible personalitat d'Arnau de Vilanova: menaven una vida fraternal i de pietat sincera; defensaven noves formes d'abstinència —a pa i aigua— i de penitència severíssima —cilici i flagel·lacions—, recolzant-ho tot en l'atracció a la passió de Crist, en la imitació de la Verge Maria i en la devoció a sant Francesc; alguns reberen vots de virginitat i castedat; usurparen l'ofici de la predicació de la paraula de Déu; es reunien en les *domus paupertatis*, cases de pobresa, per llegir els opuscles que havien estat escrits per tal menester, opuscles dirigits a gent humils i redactats en llengua vulgar —base

de la predicació escrita— perquè utilitzaven la tradició oral —de boca a orella— per difondre les seves idees; la pregària individual, contemplativa i solitària era un fet dins les comunitats d'Itàlia i de la Provença; manifestaren que la fi del món era a prop, reconeixent Pere-Joan Olivi com a gran doctor, el més útil després dels apòstols i evangelistes; s'acostaren als espirituals i acceptaren les seves teories sobre la pobresa i la dificultat d'entrar en el cel si no es renunciava a la propietat: pobresa, aplicada als doblers i a la propietat, pobresa que —en lloc d'ascens social— implica marginalitat de la vida social, pobresa que —en el camp de la ciència— suposa el rebuig a l'ascens dins la mateixa Església, menyspreant els càrrecs, les ordres i la mateixa preparació doctoral. Resumint, l'evangeli i la regla franciscana no eren altra cosa que la mateixa expressió: convivència fraternal, acceptació del sofriment i la marginació, i assumpció de la pobresa escrita.

Altres moviments com els *Catòlics Pobres*, després d'alguna indecisió, adoptaren les següents actituds: una renúncia clara al món i a les seves riqueses; un enfortiment de la penitència i del dejuni; un ideal de castedat perpètua; una consagració a l'ensenyament, a la predicació i al debat amb els heretges; i un interès per les obres de misericòrdia: orfenats, refugis i hospitals.

Per acabar els moviments laics, formulam les propostes de vida dels *humiliati*, és a dir, un grup de penitents de Lombardia, que es dividien en tres subgrups: els laics casats, que duïen vida familiar, que es subjectaven a una mena de regla —com si fos una tercera ordre— i practicaven el treball manual; comunitats d'homes i comunitats de dones amb una regla en comú que incloïa el treball manual; una comunitat clerical, que es consagrava a la cura d'ànimes i al treball manual. Varen obtenir aprovació regular per obra d'Innocenci III, el qual els va autoritzar a predicar fora dels temples i sempre que es tractàs de qüestions morals, mai del dogma o dels sacraments.

Aquest frondós i ample mostrari, que Llull podia haver tengut dels laics que en el seu temps havien romput amb la vida mundana, no l'empenyeren, almanco de cop, a posar en pràctica cap d'aquestes mesures. Més aviat va pensar que el que Crist volia d'ell era «que deixant lo món, totalment se donàs a la seva servitud» (OE,4). Ramon explicita meticulosament aquest servei en tres propòsits: 1. «tornar los infidels e incrèduls a la veritat de la sancta fe catòlica e per allò posar la persona en perill de mort» 2. «considerant ésser il·literate (com en sa joventut neleix un poc de gramàtica no haguès après)...pensà que encara per avant faria llibres, uns bons i altres millors, contre els errors dels infidels... això hagué ell per inspiració divinal» 3. «que es faessen diverses monestirs, a on hòmens savis i literats estudiassen e aprenguessen la llengo aràbiga e tots los altres infeels, per ço que posquessen entre ells preïcar e manifestar la veritat de la sancta fe catòlica» (OE,5).

Aquests ideals és evident que no es troben dins la perspectiva dels conversos coetanis. En l'aspecte ideològic el pensament de Llull és troba molt llunyà dels altres reformistes, des del primer instant en què pensà canviar de vida. Del pensament del canvi —l'aparició de Crist enclavat— al fet del canvi passaren tres mesos «com los negocis mundanals lo tinguessen encara empaxat» i «que en diligència no posquès en dites coses treballar» (OE,9).

Es precisament l'homilia en la festa de sant Francesc que li remogué aquelles idees deliberades, quan un bisbe va aprofundir en la conversió del fundador de la comunitat franciscana: «leixades totes les coses mundanals, s'era totalment donat al servici de la creu» (OE,9) i ell pensà fer el mateix, és a dir, «venudes les seves possessions, ell faes atretal» (OE,9). Ramon pren llum, model o «eximpli» del «cieraf monssenyner sent Francesc». La reacció va ésser ràpida, tan sols quedà de les seves possessions «certa part dels béns per sustentació de la muller e infants» (OE, 9), és a dir, es va desprendre de la seva riquesa i, lleuger dels negocis mundanals, inicià el seu peregrinatge —suposam que entre els mòbils destacarien la penitència pública d'un home públic que públicament havia viscut «amb tot lo seu enteniment encès e ocupat» (OE,2), «pensant e imaginant o dictant aquella vana e folla cançó» (OE,3) i que «aquella folla voluntat ell no leixà» (OE,3)—, **romiatge** penitencial cap a sant Jaume de Compostel·la, visita obligada del penitent, passant pel santuari marià de Rocamador. Cal suposar que aquest itinerari l'hauria pogut fer qualsevol dels peregrins que empraven el camí francès que fluïa d'Europa cap al sepulcre de l'Apòstol. Ramon degué ésser un de tants que compliren la seva promesa.

De tornada cap a casa i amb la ferma voluntat de dur a terme «aquells tres propòsits que havia deliberat fer» (OE,9), trobant-se probablement a Barcelona, «deliberà d'anar al gran Estudi de París per prendre aquí gramàtica e altres ciències» (OE,10). No és, per tant, una decisió pròpia d'un laic convers contemporani, ni tampoc decisió lògica d'un cavaller, perquè cap d'ells no solien tenir anhels intel·lectuals; concretant, els estudis eren més propis dels que volien fer carrera dins les dignitats o càrrecs eclesiàstics de l'Església o bé volien accedir a l'aprenentatge del dret o de l'art de la medicina. Això podria ésser la causa per la qual «los seus amics e familiars e majorment mestre Ramon de Penyafort, de l'ordre del gloriós mossenyner sent Domingo, li contestaren e l'hei llevaren de l'enteniment que no hi anàs» (OE,10).

Llull, seguint els consells que li havien donat els seus amics i especialment sant Domingo, home de molt de pes dins l'ordre i dins la cort, que es trobava certament a Barcelona, en el convent de santa Catalina, «s'en tornà a la sua Ciutat de Mallorques» (OE, 10).

I què va fer quan va arribar a l'illa? «E de fet, essent en Mallorques, posades totes les superfluitats de vestidures, les quals acostumava d'aportar» (OE, 11),

paraules que ens fan deduir que el nostre convers, que havia visitat com a peregrí —amb l'esperit del peregrí i amb els signes externs del peregrí— encara no havia modificat la forma de vestir; és a dir, encara anava engalanat com a cavaller —amb el luxe i solemnitat dels homes de la cort— i és a partir d'aquest moment quan pren la decisió de canviar la seva imatge, «vestí's de l'hàbit molt honest i del pus gros drap que trobà» (*OE*,11) i d'adoptar un signe exterior, dels que amb aquell hàbit —del pus gros drap— renunciaven a la riquesa i feien de la pobresa una senyera, pregonant la transformació de la seva vida.

Llull no assumeix per la seva família cap transformació, com ho hauria pogut fer seguint els camins dels conversos del seu temps. No resol viure en família practicant el dejuni i la penitència, ni tan sols s'ho aplica —segons el seu rechte— a ell mateix. La seva preocupació estava relacionada amb els seus propòsits intel·lectuals i per això «es donà a saber algun tant de gramàtica» (*OE*, 11).

Provem de fer algunes conjectures abans de seguir la narració dels fets. Llull, després de la conversa amb Ramon de Penyafort, es deixà convèncer i en lloc d'anar-se'n cap a l'Estudi de París, retornà a l'illa. No és molt difícil d'imaginar que un dels motius seria retornar-lo amb la seva família, però el que estranya és que, per convèncer-lo, no rebés cap tipus d'indicació o recomanació del dominic d'anar a estudiar al seu centre de preparació d'àrab i hebreu, més tard convertit en Estudi General d'Arts, Filosofia i Teologia, que s'havia constituït precisament per indicació seva i on varen exercir la docència mestres tan prestigiosos com Miquel de Fabra o Miquel Bennàsser. Per ventura creia el dominic que era una dèria momentània del mallorquí o que no tenia ni els coneixements bàsics ni el suficient domini del llatí per poder entrar a l'escola i seguir les explicacions. Siguin quines siguin aquestes conjectures, el que és provat és que va optar per un camí totalment inusual i fora dels preestablerts paradigmes de l'aprenentatge de l'època i que segurament el menà a imaginar unes noves propostes —fora dels camins establerts de l'escolàstica— de dialèctica expositiva, d'argumentació discursiva i de metodologia nova; en definitiva, una nova art.

Reprenem de bell nou el fil dels fets de la vida. Llull, per assumir els propòsits deliberats, «més avant comprà un moro, per ço que d'aquell posqués aprendre la llengo aràgica o morisca» (*OE*,11).

L'estudi de la gramàtica fou intens i que la va dominar certament ho sustenta el fet que «en aquella forma hagués estat per espai de nou anys» (*OE*,11) fins que les desavinences es tornaren tan tenses i coercitives que el moro, del que «havia rebut gran benefici d'aprendre la llengo morisca» (*OE*,12), va pensar «de quina forma e manera lo podia aurice e matar» (*OE*,11), i l'ocasió arribà quan «un jorn ell tingués un coltell molt agut, e veés estar son senyor tot seent en una

cadira» (OE,12) i assajà de matar-lo, però «jatsia lo dir reverend mestre li desviàs lo cop...e lluitant amb ell, fo enderrocàt lo dit moro... e com la companya de casa sentissen la ramor... volgueren auciere lo dit moro, però lo reverend mestre no ho permès» (OE,12). Què es pot deduir d'aquests termes? Que Llull, després del **romiatge**, passà nou anys amb aquest mestre moro, un esclau en terra de mercat d'esclaus, que li ensenyà no solament la lengua —pensem que llengua i pensament es coimpliquen—, sinó també la cultura musulmana. Aquest aprenentatge es devia dur a terme a ca seva, perquè l'intent fallit del moro va ésser contrarrestat per la companya de la casa, damunt la qual Ramon hi tenia un clar domini quan no permeté que el matassin i el «féu metre dins lo càrrec» (OE,12). La gran perplexitat lul·liana de què havia de fer amb el captiu es va resoldre quan, de tornada de la Reial i passats ja tres dies del fet, «trobà que lo dit catiu se fonc penjat amb la corda amb què estava lligat» (OE,13).

Cal pensar que fins al suïcidi de l'esclau, Ramon degué viure a la seva casa pairal i amb la seva família, però distanciat ferm dels afers mundanals —recordem que havia baratat els seus vestits per un bocí de tela cosida pels costats i amb dos forats per passar-hi els braços i, un altre, pel cap— i per ventura allunyat de la vida marital i paternal, tot això per afanyar-se en el domini d'una llengua culta com era l'aràbiga. És, doncs, evident que la seva vida familiar no se sembla gaire a la dels conversos que hem descrit, encara que alguns trets, d'entrada, ho podrien fer pensar, com és la continència conjugal, el tipus de vestimenta o bé la reclusió.

Donà una passa més dins la seva conversió quan «après totes aquestes coses, muntà-se'n lo dir reverend mestre alt en una muntanya apellada Randa, la qual no era molt lluny de la sua casa» (OE,14). El recés a Randa marca la retallada dels lligams familiars per concentrar-se més en els seus afers. I per què Randa? Perquè no era molt lluny de casa seva. Què volia fer entendre el traductor mallorquí de la *Vida coetània* quan deia que no era molt lluny de ca seva? Si entenia per casa seva la casa pairal ciutadana, el traductor mallorquí, coneixedor de la topografia, no ho hauria dit així; ara bé, si ho entenia com que el puig no era molt lluny de les seves terres, llavors sí que es podia entendre millor que Ramon abandonàs la llar familiar de Ciutat i es reclogués a les possessions que encara li quedaven i que devien estar no lluny del puig. La motivació obeïa, doncs, a un objectiu clar: «per ço que aquí millor posqués nostro Senyor pregar e servir» (OE,14). Certament els verbs emprats no tradueixen —com fa notar el P. Batllori— els termes llatins originaris «causa contemplandi: per contemplar». Retirar-se i contemplar Déu —objectiu de l'obra *Llibre de contemplació en Déu* que sol ésser datada al començament de la seva activitat literària— era també una activitat pròpia dels reformistes i dels espirituals, que cercaren sempre a la muntanya la soledat i el silenci. Però Llull no cerca el mateix; la contemplació

té com a fi implorar l'ajuda de Déu pel seu projecte que no és ni més ni manco que «donar ordre e forma de fer los dits llibres contre els errors dels infeels» fet que tengué lloc «com hagués estat aquí quasi per vuit dies».

La contemplació no és just un exercici intel·lectual; és també la confiança que Déu pot obrir-li el cap per poder expressar amb una nova forma aquelles veritats difícils d'aprehendre, per això «com un dia estigués contemplant e tenint los ulls vers lo cel, en un instant li venc certa il·lustració divinal ... aquella gràcia tan meravellosa» (OE,14), Llull no cerca predicar com ho volien fer els reformistes sinó convèncer, aportar raons necessàries, dirigir-se a l'intel·lecte dels infeels, perquè fornir raons en les controvèrsies o disputes era l'única arma vàlida per a disputar i vèncer.

Rebuda la il·lustració divinal, «encontinent, davallant de la dita muntanya, anà-se'n prestament al monestir de la Reial» (OE,14), no se'n va anar a ca seva, sinó al monestir, on el "Doctor Il·luminat" «posqués ordonar los dits llibres» (OE,14) clarament i obertament. Aquesta abadia era el lloc indicat per poder emprar tot tipus de recursos per compondre les seves obres «e de fet ordonà un molt bell llibre, lo qual apellà l'Art major, e après l'Art General, sots la qual art après molt llibres copilà per la capacitat dels homes il·literats» (OE,14). Llull vol compondre uns llibres, un mètode, l'Art, per lluitar contra els errors, però també per disputar amb els no versats en lletres ni humanitats.

Complert l'objectiu de redactar el llibre abandonà l'abadia i retornà al puig —«com lo dit reverend mestre hagués la dita obra acabada, muntà altra vegada al puig de Randa e en aquell lloc on ell rebé aquella gran il·lustració, ell féu edificar un eremitori, en lo qual estec per espai de quatre mesos, dia e nit suplicant a nostre Senyor que aquella Art que havia ordenada fos a honor sua e a profit de la sancta fe catòlica, e que li plagués aquella prosperar» (OE,14). Llull ens indica dues fites importants: primerament, que retornà a la vida retirada d'un «eremitori» que féu construir. L'ermità i la vida ermitana són, en les seves obres, models suprems de vida perfecta, i la muntanya i el boscatge són els més adients per a la contemplació. En aquest ambient i amb aquestes idees s'hi passà quatre mesos. La segona fita és la presentació del descobriment del seu mètode, l'art, com a fruit del compliment d'una ordre divina, comunicada en l'acció contemplativa mitjançant la il·lustració. Si l'art podia, acceptades les premisses, fornir raons necessàries per convèncer, la utilització d'arguments basats en les autoritats —que per als creients tenien gran sentit provatori mentre que per als infidels no tenien ni sentit— feien preferir el seu mètode a l'altre. Però Ramon se n'adonà del punt flac: en què se sustentava l'art? I respongué —ple de convenciment—: en el mandat i la il·luminació divines, que li havien inspirat aquest novell mètode. El recurs a la inspiració i revelació divines va sovintejar als voltants del segle XIII. Precisament els corrents reformistes —eclesiàstics, laics i

marginals— empraven amb freqüència el pensament de l'abat calabrès i el joaquimisme, amb totes les seves influències dins els beguins, els fratricelli i els espirituals i profetitzaren una nova era evangèlica.

Recapitem breument el que acabam d'exposar. La conversió lul·liana va ésser la d'un convers —amb alguns signes externs de convers: peregrinació, abandó de la riquesa, canvi d'indumentària, vida retirada i contemplativa, continència conjugal—, però una conversió distinta ideològicament, perquè el que valorava no era la pobresa com a virtut per excel·lència, ni el dejuni, ni l'abstinència o la mortificació com a objectius prioritaris, sinó l'acompliment d'uns objectius intel·lectuals —escriure un llibre, l'Art— no solament amb una finalitat contemplativa, ans al contrari, per l'acció —tornar els infidels i incrèduls a la fe catòlica—, i que més envant completaria amb la fundació de Miramar. El que ansiava era preparar tot un exèrcit provist d'armes o recursos intel·lectuals per disputar i convertir els infidels, els separats i incrèduls allunyats del ramat. El somni de Ramon Barbaflorida no era altre que una sola guarda amb un sol pastor: una sola Església, la de Roma, pasturada pel Vicari de Crist.

Pedro Ramis i Serra
Maioricensis Schola Lullistica

RESUM

This article tries to bring out certain facts and attitudes from the first moments of Ramon Llull's conversion, following the itinerary marked by the *Vita coetanea* and relating them to the socio-religious surroundings of the time. As a convert his decisions apparently accorded with those of converts of his time, yet they propelled him towards personal and atypical reformist schemes. As a result, the external signs of the convert differ from the intellectual and ideological aims.

JERÓNIMO BIBILONI Y RAMON LLULL

El pensador mallorquín Jerónimo Bibiloni i Llaneres (1802-1876), nacido en Palma de Mallorca, es una eminente personalidad en el orden intelectual. Dotado de genio agudo y penetrante, con una vocación vertida al servicio de su ideal religioso, encaminó todo su afán a la redención del hombre en el orden social. Bien formado científicamente, profesó admiración profunda hacia Ramon Llull basada en una erudición nada común.

Primero fraile observante y, después de la exclaustación a consecuencia de la Ley de Desamortización Eclesiástica (1835), sacerdote secular, su clara inteligencia supo adornarla con una formación cultural en la que sobresalen dos notas características: los contactos con las corrientes avanzadas del pensamiento europeo de su época y a la par la filiación a la cultura francesa sin olvidar los cimentados conocimientos adquiridos en sus estudios eclesiásticos durante los dieciocho años de vida claustral.

Por vocación e inclinación natural de su celo religioso se interesó por la cuestión social que ya entonces se atisbaba en el mundo y concretamente en Europa como uno de los problemas claves de su siglo, debido al desarrollo económico y a los avances desbordados del capitalismo.¹

La defensa de su ideal social le condujo al campo del periodismo e incluso al de la política, en la que participó activamente sobre todo a partir de 1868.

La atención de Bibiloni hacia Ramon Llull

Bibiloni fue persona totalmente vinculada a Dios y a su patria y esto último particularmente concentrado en sus habitantes. Ramon Llull, personalidad religiosa de primer orden y el genio más ilustre que Mallorca ha producido, reunía las condiciones idóneas para ser especialmente considerado por Bibiloni. Si a

¹ Para un conocimiento más completo de su vida e ideario, ver nuestra obra *Socialismo y utopía en Mallorca (Jerónimo Bibiloni i Llaneres: 1802-1876)* (Palma: Lleonard Muntaner, 1996).

ello unimos el entusiasmo que Llull puso en favor de todos los hombres y de los valores que deben regirlos, es fácil deducir que cantar sus glorias y enaltecer su figura más que un deber vino a ser un gozo exultante para un mallorquín culto y religioso como era Bibiloni.

Dedicó éste a Llull tres escritos —acaso mejor designarlos como parlamentos—, de los cuales dos son seguramente sermones, pronunciados en honor del B. Ramon Llull con motivo de su festividad.

El primero es el sermón del 30-VI-1846 en la fiesta que el Ayuntamiento de Palma dedicó al beato. Se trata de una pieza oratoria en la que el autor hace gala de su erudición lulística incrementada después en los nuevos escritos descubiertos. Este sermón ha sido ya analizado con detalle en otro estudio nuestro.² Fue editado debidamente por el Ayuntamiento de Palma y puede ser consultado con facilidad.³

El descubrimiento de un fondo —hasta ahora no dado a la publicidad— que contiene manuscritos diversos de Bibiloni nos ha permitido ampliar la atención que éste prestó a Ramon Llull. Aparte de otros originales que son examinados en otra parte,⁴ han aparecido textos de carácter luliano que pensamos pueden ser agrupados de la siguiente forma:

— Sermón en honor del B. Ramon Llull, con abundantes notas complementarias en forma de borradores.

— Parlamento o escrito en honor de Ramon Llull, también con notas o borradores de fragmentos.

— Fragmentos originales o borradores del sermón pronunciado en 1846 y que ya fue editado.

Estos dos nuevos escritos dedicados a Ramon Llull son indudablemente originales suyos como se ha podido probar con toda seguridad.⁵ Insertamos sus textos advirtiendo que ofrecen interesantes notas que completan el conocimiento de la obra de Bibiloni respecto a Ramon Llull, según se verá en los epígrafes siguientes.

² Ob. cit., Cap. III, p. 21 ss.

³ *Discurso que en la iglesia de San Francisco de Asís de Palma el día 30 de junio de 1846 en la solemnidad que en obsequio del Beato Raimundo Lulio pronunció D. Gerónimo Bibiloni Pro.* (Palma: Imprenta de Pedro José Gelabert, 1846).

⁴ BSAL LIII, 1997.

⁵ Ibid.

Escrito I. Sermón pronunciado en honor de Ramon Llull en la iglesia de San Francisco de Asís de Palma después de 1854.

Se trata de un sermón panegírico y consta de las tres partes esenciales que contenían los sermones en aquella época y que se mantienen en muchas ocasiones hasta la segunda mitad del siglo XX. Es decir, exordio, que solía acabar con una plegaria a la Virgen concretada en el rezo del Ave María; el cuerpo temático principal, que trata a fondo la cuestión objeto del sermón; y por último, un final a veces con un carácter exhortativo, que concluía con el asentimiento de lo afirmado expresado en el conocido término *Amén*.

Este sermón fue pronunciado en fecha posterior a 1854 —año de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción de María— y debió obedecer a un panegírico encargado por el Ayuntamiento de Palma para conmemorar la festividad de Ramon Llull,⁶ acto que tuvo lugar en la iglesia de San Francisco de Asís.⁷

El texto muestra un estilo oratorio, de inflamado empaque, y en el que destaca el conocimiento de la personalidad de Llull, junto con las citas y alusiones a personajes importantes de la Iglesia Católica. Trata, como hace también en el otro escrito que publicamos, el tema de la Concepción Inmaculada de María, tan apreciado y defendido por la familia franciscana.

A juzgar por los originales que hemos consultado, la obra es resultado de una complicada elaboración, pues a un texto casi en su totalidad unitario se le complementa con añadiduras. Aparecen frecuentes correcciones y aún borradores parciales de algunos fragmentos que Bibiloni cuidó en todos sus detalles. Después de un proceso arduo para el investigador ha sido posible reconstruir —acaso sólo aproximadamente— el texto que ofrecemos como definitivo.

Llama la atención la erudición lulística de la que hace gala Bibiloni. Ello permite afirmar que conocía los escritos de algunos lulistas ilustres que le antecedieron, como pueden ser el P. Custurer y el P. Pascual. La serie de testimonios que aporta casi al final expresan no sólo su entusiasmo por Ramon Llull,⁸ sino

⁶ En el exordio cita las instituciones que debían estar allí representadas: Municipalidad o Ayuntamiento, Cabildo de la Iglesia Catedral, Causa Pía Luliana, Colegio de la Sapiencia; además los sacerdotes seculares que habían pertenecido a la orden de los franciscanos observantes y que al parecer fueron los que designaron a Bibiloni para encargarse del sermón.

⁷ Véase nota 26.

⁸ Bibiloni dice que estos testimonios fueron aportados por Cisneros. Probablemente están tomados del resumen titulado *Testimonia virorum illustrium, Dignitate, Pietate... quibus Artem et Scientiam Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati deprædicant...* que aparece en los copiosos preliminares del vol. 1º de la edición Maguntina de las obras de Llull, 1721. Entre ellos hay una buena parte de la *Epistola ad Reverendissimum Franciscum Ximenez* que había sido editada en Valencia (Didac de Gumiel, 1515). En esta obra aparecen tres obras de Llull, una de Nicolás de Pax, la Declaración de Fernando el Católico en favor de la doctrina luliana y la mencionada epístola aportada por Alfonso de Proaza.

también el conocimiento de algunos puntos capitales de problemática luliana como las famosas cien proposiciones —supuestamente heréticas— formuladas por Nicolás Eymerich.⁹

Los encomios a la figura de Llull pueden parecer exagerados, pero creemos que tienen una lógica explicación por el carácter vehemente de su autor, que en los problemas suele adoptar una posición angular a veces revestida de cierto dogmatismo; a ello hay que añadir la exaltación de un compatriota suyo, dotado verdaderamente de cualidades extraordinarias con intensa opción especulativa y práctica, sin olvidar que ambos formaron parte de la familia franciscana de la que Bibiloni siempre se mostró ardiente valedor, por su vocación, su dedicación a los pobres y a la problemática general del hombre. Esta última cuestión, Bibiloni la apreció especialmente como ya se puso de manifiesto en el análisis del sermón pronunciado en 1846¹⁰ y así también lo hace en estos otros dos sermones.

Escrito II. Parlamento sobre Ramon Llull

En nuestra opinión se trata de un parlamento panegírico en honor a Ramon Llull pronunciado con ocasión de algún acto que se celebró en su honor o acaso de otro que tuvo lugar para festejar la proclamación dogmática de la Inmaculada Concepción de María y la preferencia que dedicó Llull a este tema.

Presenta un aire encomiástico y se glosa la figura de Ramon, recordando las tres notas más destacadas de su existencia: su vida mundana y escandalosa, su conversión y la fidelidad a la gracia divina y el recuerdo de su ingente obra científica “plasmada en más de trescientas obras”.¹¹ En conjunto es un resumen bien constituido del ideal cristiano y universal de Llull.

Fijándonos en detalles más concretos, parece prudente indicar algunos que ofrecen interés particular:

1- La alusión a la Concepción Inmaculada de María.

2- La explicación que ofrece de la causa que provocó la condena de las cien proposiciones heréticas que, según el Inquisidor General Fr. Nicolás Eymerich, contenían las obras de Llull.

3- El hecho —según Bibiloni— que provocó el no reconocimiento por parte del Papa de las prácticas de las virtudes en grado heroico de Ramon Llull. Se trataba de que no pareció prudente preceder este hecho a la declaración dogmática.

⁹ En el Escrito II trata la cuestión de quién cree que es el autor al que se le han de atribuir las proposiciones condenadas por Eymerich. Véase además la nota 34.

¹⁰ Véase la nota 2.

¹¹ En el sermón que designamos como Escrito I afirma que son 282.

tica de la Inmaculada Concepción de María. Aduce el ejemplo de San Bernardo como un precedente de lo que se puede hacer con Ramon Llull.

Como nota curiosa puede mencionarse el hecho de que Bibiloni destaca la aportación de Llull a la lengua catalana. Dice textualmente: “Destinado... para engalanar nuestro naciente idioma, para dar impulso á la gramática, á la poesía, á la lingüística...”

Miguel Ferrer Flórez

Palma de Mallorca

ESCRITO I

Sermón pronunciado en honor de Ramon Llull en la iglesia de San Francisco de Asís de Palma después de 1854.

Santo, Santo, Santo, Señor Dios de Sabaot: llenos están los cielos y la tierra de vuestra gloria Hosanna en las alturas. Al fin cumplieronse los ardientes valor¹² de la eminentemente piadosa Mallorca, de la por antonomasia isla de Raimundo Lulio, al fin se allanaron los ostaculos que hasta aquí habían obstruido la senda de cumplido honor y perpetuo brillo á nuestro inmortal compatriota Raimundo Lulio, y gloria á Dios en las alturas y en la tierra paz a los hombres de buena voluntad.

Señores: una nube misteriosa interpuesta entre la tierra y el cielo, encubrió por espacio de muchos siglos el esplendor culminante de la aurora —presagio feliz— del divino sol de justicia. De vez en cuando y a través de no muy transparentes celajes fué dado á uno que otro mortal escogido columbrar su luz como fosforica. Llegó la época prefijada por la Providencia para levantar el velo, que en Lion y otros puntos del orbe cristiano habían empezado á descorrer: un nuevo profeta, animado del espíritu de Dios, elevó al nivel del Ángel y del Querub,¹³ vio lo que nunca ver pudiera el ojo humano, el límite que había establecido Jehovah en el camino de lo eterno y lo infinito. // Este profeta, este privilegiado profeta, era nuestro insigne campeón, el primero que izó el pendón concepcionista, el primero entre los maestros de la doctrina evangelica que formuló en términos claros y afirmativos el inefable problema de la original pureza de María, cuya cabal solución completó ultimamente Pío IX, que rige hoy los destinos de la iglesia romana. Era —en cierta manera— necesario e indispensable que el descubridor

¹² El autor quiere decir “valores”.

¹³ Es una forma abreviada de “querubín”.

afortunado de ese nuevo mundo espiritual, lo mismo que posteriormente Cristobal Colon y Galileo, pagase á las circunstancias, su aquella situacion arriesgada de osadia. Si era natural y muy conforme á la enseñanza de aquellos tiempos que las antiguas creencias robustecidas autorizadas por el peso y asentimiento ilustrado de varones sapientisimos y santos, rechazasen la grandiosa idea de aquel genio henchido de verdad, mas, no parece menos consecuente y logico al nuevo Soberano pontifice; a quien cupo la suerte de poner termino á la tan debatida cuanto enojosa polemica de la Inmaculada por la declaración de¹⁴ autorizó y pusiese el sello, al culto inmemorial de nuestro conciudadano, estendiendo su rezo en el oficio divino á todas las iglesias de ese obispado. Salud, accion de gracias, loa perenne á nuestro Dios en los siglos de los siglos. Amen.

Ved, Señores, el final resultado practico de esa prolongada serie de injustos ataques, ved en resumen la razon de ser de la novedad presente, de la novedad de estas fiestas con que á porfia se han esmerado en honrar la memoria de nuestro incomparable patricio, el M.Y. cuerpo municipal de esa ciudad, el Ilmo. Cabildo de la catedral, la benemerita Junta Luliana —la Causa Pia—, los venerables hermanos de la tercera orden seráfica, el afamado Colegio de la Sapiencia, y ultimamente los restos diseminados de las estinguidas comunidades de religiosos observantes de esta provincia, de cuya devoción¹⁵ y ardimiento y // profundas simpatias por el ínclito Raimundo Lulio, han querido mis correligionarios fuese yo el interprete y órgano de esta breve jornada, yo el mas indigno, insignificante y pequeño entre los hijos menores del gran Francisco de Asis.

Conozco y no es facil que se le oculte á la perspicacia de mi augusto auditorio, que mi posicion es sumamente critica y nada lisongera bajo muchos y diversos aspectos sin embargo desairar en momentos supremos á los representantes de una corporación siquier disgregada, en cuyo maternal seno fué amamantado y nutrido mi espíritu diez y ocho años; negarme absolutamente á ocupar el puesto de preferencia que la bisarra [bizarra] modesti a de no pocos de mis cohermanos me ha cabido quando no de orgullo, siempre fuera el colmo de la ingratitud, gravisima falta de buena crianza. En dias de mas robustez y energia en el pulmon pude cantar ufano y con no destemplada cítara¹⁶ los gloriosos hechos que á

¹⁴ El autor deja un espacio en blanco. Sin duda se refiere a la bula *Inefabilis Deus* proclamada el 8-XII-1854.

¹⁵ Alude el autor claramente a la devoción entonces existente a Ramon Llull y de modo particular entre los franciscanos observantes, dispersos a consecuencia de la Ley de Desamortización Eclesiástica de 1835.

¹⁶ Parece referirse al sermón pronunciado en honor del B. Ramon Llull en 1846 en la Iglesia de San Francisco de Asís de Palma. Recuerda veladamente las críticas y condena que se le formularon a causa de la publicación de su obra *Cristianos-socialistas* (1848). Su figura no está totalmente reivindicada según afirmación suya ("mi posición es sumamente crítica y nada lisongera bajo muchos y muy diversos aspectos"). Llama la atención el amor a su orden franciscana que siempre conservó: "en cuyo maternal seno fué amamantado y nutrido mi espíritu diez y ocho años."

tan sublime altura colocan á nuestro heroe, y mas hoy que la fuerza irresistible de la edad ha deteriorado nos doblemente mi voz, hoy que la espectacion de los palmesanos debe de quedar cumplidamente ya satisfecha, que le creas ¿de que recursos no echa mano para entretener un instante antes aun vuestra devota curiosidad? Oh! vuestra notoria paciencia, vuestra notoria piedad, vuestro patriotismo, vuestro entusiasmo por nuestro sin igual Raimundo Lulio, primer fundador de todas las misiones y seminarios del universo. Gran Maestro en filosofia y teologia, Autor de admirables artes y ciencias, órgano del Espíritu Santo, Doctor divinamente ilustrado, Procurador general del bien publico en Cristo Jesus; disipador de las tinieblas del mundo; vuestras simpatias, digo, por nuestro iluminadísimo conciudadano, salvarán estos y otros tantos inconvenientes que en el mismo sentido pudieron oponerse al buen éxito de mi empresa. ¡Plegue al árbitro y dispensador supremo de todos los dones y gracias que así sea, mediante la poderosa intervencion de la Virgen siempre purísima, á la cual saludaremos llenos de confianza con la expresión angelical = *Ave María*. //

Señores, estadme atentos: pensad, resolved y decidme luego: ¿Fuera lo que es nuestro simpático Lulio, habría sido el hombre mas grande, la colosal figura de su siglo, sin la gracia eficaz de nuestro Señor Jesucristo? En la region de las ideas, en la esfera de los principios, en la extensa órbita de los proyectos beneficiosos á la infeliz raza de Adán y Eva, ¿sería hoy reputado nuestro compatriota el mas sublime y fecundo, el mas elevado y perfecto, el mas original y sobresaliente de los que por sus maravillosos talentos descollaron en la edad media, sin la influencia y predominio directo de nuestra religion sacrosanta esencialmente civilizadora y sobre cualquier otra institucion amiga del progreso y de la perfectibilidad indefinida del hombre? ¿Mereciera nunca nuestro egregio doctor y altísimo disertador las calificaciones de filosofo divino, autor de toda filosofia, de la enciclopedia de todas las artes y ciencias, sin el rocío benefico de celestial inspiración? A no ser así ¿habría el candidísimo Fr. Luis de Leon, uno de los mas ilustres y virtuosos varones que enaltecen nuestra España, habría exclamado en muestras de arrobamiento y asombro “Tres sabios ha tenido el mundo, Adán, Salomón y Raimundo”? Ah! pobre Raimundo sin la elocuente palabra del Redentor que le llamó bondadoso á la mas completa regeneracion de si mismo desde los bordes de un precipicio sin fondo! Para siempre infeliz Lulio, sin los prepotentes auxilios del cristianismo, única iglesia que proclamó el culto espiritual sobre la tierra.

Descendiente de una familia levantada por los antiquísimos blasones y bienes de fortuna con su corazón e inteligencia que revelaban claramente un alma emprendedora y capaz de monstruosas hazañas, fuéle facil obtener una posicion envidiable en el palacio del Rey D. Jayme 2º de Mallorca. Discurría por las venas de nuestro atolondrado page y senescal de la real casa el sacrílego fuego

de amor¹⁷ que le hacia constantemente desasosegado, turbulento y ávido de aventuras libertinas. De su pecho cual de atezado [atizado?] cráter ardiente lava brotaban exhalaciones de lúbrica sensibilidad.//

La juventud bulliciosa y holgadísima, su libertad sin cortapisas, su extrema impresionabilidad le constituían en ser hondamente inclinado al desorden á los extravíos de la naturaleza. Su imaginación espontaneamente muy fogosa, y á un tiempo fecundísima, se desataba en trovas y cantares que lastiman el pudor y ultrajan la virtud. La poesía, esa bella y encantadora flor del alma, preludio de pensamientos grandiosos y gigantescas tareas era en sus livianas manos instrumento letal, un ansia de seducción, el veneno de la galantería que relaja siempre las fuerzas del espíritu y enerva las del cuerpo y siembra la corrupción y el escándalo en un pueblo sencillo y morigerado. Oh! Guía y de nuestros ascendientes, si hubiera persisitido Raimundo hasta el fin en su desalentada carrera de perdición y de ruina, escarneciendo Lais las castas Lucrecias!¹⁸ Guía y de nuestro aturrido Lulio, si, ensordeciendo á los reiterados golpes de la eterna verdad, de la verdad absoluta; hubiera corrido iluso en pos de la sombra vana; quizás un trastorno general en su organismo físico y moral, hubiera acabado prematuramente con una vida raquítica y llena de tedio! Raimundo Lulio, en suma, abandonado á sus aviesos instintos, con toda su energía de su peregrina salud; á lo mas que podía dejar en el recuerdo á los literatos un debil eco, una imagen fugaz y pasajera de sus miserables devaneos, de su vacío saber; abriendo el evangelio á su alma las puertas de lo inmenso, de lo eterno, de lo infinito, traspasó los días del genio mundano; llegó á ser un verdadero héroe, á ser un santo, es decir, un cristiano eminentemente virtuoso, un sabio eminentemente cristiano.//

Una vez nuestro irreflexivo palaciego en las estrechas vías de la justicia, desencantado de las seducciones mundanales, y adscrito á la tercera orden de penitencia del Serafin de Asis, sacrificado todo con exquisito placer en aras del amor divino y de la perfección del género humano. Patria, padres, esposa, hijos, parientes, hacienda, deudos, amigos, camaradas, gloria, honores, dignidades, popularidad, fortuna, á todo se sobrepone. No le arredran el desenfreno de la crítica, sorda y despiadada, ni la burla y el desprecio de malévolos censores, ni los emponzoñados dardos del ridículo y de la sátira, nada puede imponerle todos los elementos de peso y trasformarse en esclavo ante la actitud y su meta

¹⁷ Sigue una palabra de dudosa lectura que parece decir "profético".

¹⁸ Lais: Famosa cortesana de Siracusa (s. V a.C.) que fue llevada por los atenienses a Corinto. A su muerte se le erigió un importante mausoleo. Lucrecia: Se trata de la esposa de Colatino, famosa por su castidad, pues violada por Tarquino el Soberbio, rey de Roma, decidió suicidarse ante el ultraje sufrido. Es curiosa la forma "Guía y" usada en el principio de esta frase que luego repite en la frase siguiente. Más correcto sería decir: "Y guía."

de su inmensurable fe nueva; nadie puede retraerle un solo instante del propósito de amar y servir á Dios y al prójimo por Dios, la inefable satisfacción de poseer á Dios, de vivir en Dios, de moverse por Dios, de existir para Dios; la horrible idea de haber ofendido á Dios, el deseo de penar por Dios, de morir una y mil veces por Dios, son su tema favorito, la última palabra de su expansivo corazón. Estos nobles sentimientos que le traen siempre agitado, le llevan alternativamente del ex monasterio el Real extramuros de la presente ciudad y de aquí al monte de Randa, célebre desde entonces cual otro Sinaí por las altísimas revelaciones que en él mereció al Espíritu Creador bajo cuyos auspicios confeccionó su famoso Arte general, clave preciosa de todas las artes y ciencias. Este libro divino, verdadero arsenal provisto de todas armas, destinado á la destrucción de todos los errores, á la conquista de todos los países, á la regeneración de todos los hombres en Jesucristo para confundir el error y la infidelidad.¹⁹

Sin haber fijado Raimundo su atención en la sabiduría de los egipcios como Mises, explicó al pueblo sus preceptos: sin inclinarse á los pies de Camaliel, como Pablo, remontóse á la cumbre del Empíreo, y pudo arrancarle secretos que no fué dable á ningún mortal. En el retiro y en la oración, en la soledad y en la meditación, en el desierto y en la sobriedad de una vida verdaderamente austera, penitente y contemplativa, encontró aquella luz que ilumina á todo hombre que viene al mundo. En las puras y cristalinas aguas del Parnaso de la cruz, bebió el misterioso nectar de las verdades eternas, de aquellas mágicas verdades que sola la transforma en bien de los hombres, que dan entendimiento á los párvulos, que vuelven cándida el alma, y el corazón sensible á lo bello y recto el espíritu y sana la razón, y piadosa la filosofía y la religión necesaria, y la revelación indispensable; y nada enojoso el dogma católico.

Que tales eran las aspiraciones y tendencias de nuestro humilde compatriota, pónenlo de manifiesto las infinitas producciones de su inagotable genio, dirigidas á todas las clases y estados, á todas las condiciones y edades. A la vez poeta, filósofo, humanista, literato, jurisconsulto, político, diplomata, teólogo, moralista, ascético, médico, físico, astrónomo, náutico, químico, naturalista, botánico, matemático, geómetra y táctico, sale nuestro politécnico varón, este hombre nuevo, acusado de su ciencia nueva, sale de esta isla que le vio nacer, para dar comienzo á la inmensa campaña que en último término había de llevar la unidad á todos los pueblos del mundo.

Pero, Señores, ¿adonde va nuestro Raimundo solo y sin dinero, sin más recomendación ni otro escudo que su fe, su esperanza, su caridad y demás dones con

¹⁹ A partir del párrafo siguiente existe un segundo final inserto en el original uno a continuación del otro. Hemos preferido el segundo que aparece mejor elaborado y que por carecer de correcciones debió ser el que pronunció Bibiloni.

que ha querido regalar su espíritu el Paraclito del Padre? Adonde, á que va? Esto cabalmente es lo que aquí no podría detallaros nadie, sin chocar abiertamente con las leyes de la prudencia: nuestro errante peregrino, animado de aquel valor cristiano que no guarda respetos ni rinde parias á la sabiduría segun la carne, en la inconmensurabilidad de sus conocimientos sobre humanos y demas fuerzas activas no conoce límites de ninguna categoria. Justamente apellidado Rayo del mundo, en un momento que digamos recorre las principales comarcas de la Europa, del Africa, y del Asia y, en cierta manera las regiones inmensas de la América²⁰ derramando por todos los angulos de las vastas superficies la ley del evangelio y de la ciencia, la cultura y las civilizaciones. Parece imposible, absolutamente imposible que en el corto periodo de unos cuarenta años y en un continuo trasiego de su personalidad nunca en descanso, siempre instando oportuna e inoportunamente,²¹ sin interrupcion orando, arguyendo e increpando con toda paciencia y doctrina; parece mentira que en medio de tan capitales tareas y penosísimos viages pudiese en tantos y tan diversos asuntos, en tantas y tan importantes materias, todas y cada una de ellas de un mérito especialísimo y trascendental para el presente y el porvenir.

Yo no entraré porque no puedo entrar, porque no debo á abusar de vuestra paciencia, no entraré ni siquiera en un ligero análisis de sus numerosas obras con las cuales la religion y la humanidad adquirieron un tesoro de inestimable valor, unos veneros de infinita riqueza, un orden nuevo de cosas, una nueva civilizacion, una base mas sólida y menos resbaladiza para las diferentes evoluciones artísticas y científicas que habian de proporcionarnos esa inmensidad de inventos, á cual mas provechoso y sorprendente, ni aun me es dable anunciaros los títulos de los libros especulativos y prácticos que entraña el catálogo de los impresos en la magnífica edicion moguntina, monumento imperecedero de honra y prez que el genio aleman, conocedor perfecto de lo bello y de lo verdadero, ha querido consagrar al talento creador y variadísimo de nuestro sin par mallorquin.

Para que no se crea que, llevado de una pasion ciega y absurda por nuestro heroe, he podido ser una tanto exagerado en mis apreciaciones, fundadas cuasi en su totalidad en el testimonio de varones insignes por su religiosidad y nada vulgar instruccion, contando siempre con vuestra benévola discrecion, espondré sumariamente y con palabras testuales el juicio crítico que han formado y emitido algunos de los innumerables alumnos de nuestro iluminadisimo Doctor como así los estampó á sus costas el gran cardenal Cisneros.

²⁰ No se entiende lo que aquí desea expresar Bibiloni, pues en la época de Ramon Llull América no estaba descubierta.

²¹ Estas palabras y las que siguen constituyendo un conocido texto paulino: "Praedica, verbum, insta oportune et importune: argue, obsecra, increpa in omni patientia, et doctrina" (Ep. 2. Tim. Cap. IV. V.2).

Raimundo de Sabunde, discípulo de Lulio, publicó el *Libro de las criaturas ó Teología natural*. En la letra R de la famosa obra del Cardenal de Bosca se lee: “la igeniosísima Teología natural de Raimundo de Sabeunde comprende la práctica del Arte Magna de Raimundo Lulio: Adriano Turnebo decia, que este libro [el Arte Magna] era la quinta esencia de Sto. Tomas.”

El canónigo Miguel de Serralta, en un sermón, dijo que Dios eligió á San Pablo para Maestro y doctor de todas las gentes, más a Raimundo para maestro y Doctor de todas las facultades.

Baudovino (Pedro Señor de Mautasis) *entre sus muchas y variadas obras*²² de Matemáticas, Medicina, de Astrología, de comercio, de moral, de justicia, de la inmortalidad del alma, del agente universal obra sobre todo el universo, trata-do especial acerca de los fundamentos de la ciencia universal y el modo de investigar por este medio las verdades mas profundas é importantes, empleó nada menos que 16 tomos en 4º en la interpretación del Arte general del B. Raimundo Lulio. De este su iluminado Maestro dice aquel insigne autor en su Clave de los secretos de la naturaleza, que, además de ser nuestro compatriota el mas profundo sobre dicha materia como lo evidencian sus obras de química, medicina, astrología y física, en su Quinta Esencia hace ver por el razonamiento y la demostración, que es posible inventar una medicina general y universal no solamente para conservar la salud, sino tambien para curar las enfermedades. Este libro, continua el propio Baudovino, que Raimundo dió á luz, no [sic] para el vulgo, sino para los grandes varones y principalmente para los hombres de buena voluntad, es el más curioso, el mas sólido, el mas admirable de cuantos hasta aqui han aparecido, si se considera la intención, el órden, la estructura, el método, los secretos y demas que pueden servir á la medicina.

También [?] Aubrio, Doctor en medicina, en cánones sagrados, y²³ la ciencia luliana en Mompeller, consejero y médico ordinario del reyno de Francia, entre otros muchos encomios que le mereció su maestro Lulio dice: “Al referirme á la autoridad de S. Raimundo Lulio martir, es necesario demostrar á todo el mundo que los libros de este gran varon deben conceptuarse [?] como del²⁴ Padre de la iglesia, por las razones siguientes: por los títulos que aun viviendo le otorgaron los reyes de Francia, España, Inglaterra y otros reinos y naciones. Por el milagro perpetuo del lentisco señalado en letras arábigas. Por la famosa disputa con el doctor sutil Juan Duns Escoto sobre la espresión “Dios que parte?” Por el decreto del P. Bernardo Contengaudi Inquisidor General del reino de Aragon en cuya virtud se le absolvió de las calumnias é imposturas de Eymerich: por la

²² Lo que va entre asteriscos pertenece a otro borrador.

²³ Falta un trozo del documento donde debfa figurar una palabra que podía ser “maestro” u otra equivalente.

²⁴ Escribe la palabra “nuevo” y en la parte superior y entre paréntesis, “según”.

sentencia definitiva de Bernardo obispo de Castilla, comisario Apostólico, por lo cual anula todo lo actuado [?] contra el B. Raimundo y sus obras. Por el Concilio Tridentino, que después de un escrupuloso examen de la causa del B. Raimundo mandó que sus libros circularan libremente. Por la aprobación de cuarenta Doctores de la Universidad de Paris entre ellos Juan Duns Escoto. Por los privilegios que los Reyes de Aragon y de España concedieron á favor de las doctrinas [de] Lulio, fundando en Mallorca la universidad Iuliana é igualando sus doctores en dignidad á los de la Sorbona... Asi es que con justicia se le da el nombre de maestro de la sabiduría, y príncipe de la inteligencia y monarca de los filósofos y escritores de todo genero.”

Parecidos elogios tributa el citado autor á su mismo inmortal maestro en el prefacio de cierto libro, donde afirma que Paracelso, el insigne Paracelso, fue discípulo de Lulio, “el mas escelente y sublime de todos los hombres que hayan existido y acaso existan cual es el incomparable S. Raimundo Lulio; destructor de la falsedad y errores que se encuentran en toda clase de ciencias y fundador de la sola ciencia verdadera”.

Antonio Perroquet, este insigne discípulo del iluminado por los años de 1667 imprimió en francés la vida y martirio del B. Raimundo Lulio con una apologia de su santidad y de sus obras contra la mentira, la envidia y la maledicencia. El juicio crítico que formó de los escritos de su maestro, de su bien concertado método, que califica de maravilloso para la práctica de todas las virtudes, merece ser entallado con losas de oro de la cabeza y el corazon de cuantos desean el triunfo de la razon y del sentimiento católico. Hete aqui unos cortos fragmentos de tan celebre apologia: “Diré inge-[...]”²⁵

He dicho que me será imposible acompañarle en los diversos puntos que discurrió sin comprometer mi ministerio; sin escederme de mis facultades, sin abusar de la tolerancia con que me autoriza un auditorio tan indulgente como ilustrado. Despues de la revolucion de tantos viages y peregrinaciones retiróse á esta capital de las Baleares cuna feliz de tanto heroismo, donde continuó escribiendo varias obras conducentes á sus filantrópicos fines que ni un solo instante perdió nunca de vista; recogiendo últimamente su antiguo vigor y robustez, que no abandonó en su ancianidad, distinguido por el jurado de Mallorca que tuvo á bien cortejar hasta la lengua de agua. Salió de ese puerto por la vez postrera con direccion a Bugía para anunciarles de nuevo las verdades evangélicas, mas no bien aquellos bárbaros se hubieron apercibido de su arribo y de las maravillosas conversiones que obraba con su predicación, echáronle mano inmediatamente, sacáronle de la ciudad autorizados por el rey y despues de zaherirle, burlarle,

²⁵ La última palabra queda cortada y debía seguir en otra página que no ha aparecido en el fondo consultado.

escupirle de mil modos y maneras, grosera e ignominiosamente y darle algunas cuchilladas, cúpole la misma suerte que al protomártir de nuestra religión el glorioso San Esteban acabando á pedradas los preciosos dias de su vida, padeciendo con heroica constancia la muerte de los mártires. Así quiso patentizarlo el cielo con aquella luminosa pirámide que se alzó de entre el monton de piedras con que cubrieron su cuerpo, lo cual advertido por unos mercaderes mallorquines, cargaron luego con aquellos mortales restos y con ellos se dirigieron á esta isla, donde todos los habitantes los recibieron con obsequioso afán y colocaron en esta misma iglesia de observantes, de cuya tercera órden habia sido; venerando los fieles desde aquella época sus preciosas reliquias ilustradas con innumerables prodigios.²⁶

Sí, padres de la patria, é ilustres depositarios de la confianza de los habitantes de esta ciudad; sí, dignísimos individuos que servidores á la Junta especial creada para llevar á feliz término la causa pia del insigne conciudadano. Sí, en fin, mallorquines todos, los títulos de Raimundo Lulio á la gloria e inmortalidad están consignados en los hechos que sencilla y tal vez groseramente os acabo de exponer: y el pais que estos medios emplea para recompensar á uno de sus hijos que más se distinguió, por sus virtudes y por las producciones de su genio, á la par que se ilustra, estimula las almas nobles desarrolla en ellas el germen de la emulación y la patria reconocida multiplica indefinidamente los grandes hombres. Unamos, pues, nuestros votos y nuestros esfuerzos, y acordes y unánimes no descansenos hasta ver á nuestro compatricio, colocado entre las primeras notabilidades del saber humano, ceñidas sus sienes eternamente con la inmarcescible aureola de los mártires de J.C. Amen.

ESCRITO II

Parlamento sobre Ramon Llull

Nació Raimundo para el trabajo, cual los demas hijos de Adan, como el ave para volar, segun el testimonio de la Escritura Santa. Su alma de fuego y extraordinariamente grande, unida con robusto lazo á un cuerpo vigorosísimo y de diamantina fibra, era muy á propósito para realizar importantes empresas y hacer en la sociedad un papel muy principal. Destinado á la contemplación de la naturaleza para penetrar sus misterios, para impregnarse de las infinitas evoluciones, para engalanar nuestro naciente idioma, para dar impulso á la gramática, á la poesía, á la lingüística, á las matemáticas, á la geometría, á la astronomía, á

²⁶ Se refiere a la iglesia del Convento de San Francisco de Asís de Palma.

la física, á la química, á la medicina (para dar, permítaseme la espresion, nueva forma), debió buscar —y efectivamente buscó— la inspiración. La soledad de Randa, de esa montaña desierta rodeada del inmenso llano de nuestra especiosa campiña, fue el primer taller donde elaboró la nueva civilizacion que pretendia imprimir en la opaca y oscurísima faz de su tenebroso siglo. Aquí, en las escarpadas breñas de ese monte, defendido por la gracia divina contra los incesantes ataques de sus brutales instintos que pudieran interrumpir sus estudios, fijó el campamento de su perpetua y profunda meditacion.

Oh! al acordarse Lulio, desde aquel espiatorio retiro, de su escandalosa vida pasada en el criminal deleite y la voluptuosidad mas avanzada; al recordar su ceguera, su terquedad, su pertinaz resistencia á los repetidos golpes de la gracia de Jesucristo, que se dignó muchas veces de aparecer crucificado para reducirle // y trasformarle en un vaso de eleccion, cual á otro Saulo; al hacerse cargo de tanto extravio para el contentamiento de sus pasiones, otro recurso no le quedaba que llorar dia y noche con Jeremías sus deplorables excesos (Jerem.9.v.1) “Quis dabis capiti meo aquam, et oculis meis fontem lacrimarum, et plorabo aie ac nocte?” Si Dios mio, único tesoro del ser inteligente, del ser que raciozina y no se deja arrastrar de sus aviesas tendencias: os perdí miserablemente, no como á veces algunos espíritus puros que os place privar de vuestros consuelos, para depurar la virtud, que el crisol de la paciencia; para robustecer su humildad y perfeccionar su fe; mas ay! os perdí por un refinamiento de mi propia malicia, por mi voluntad depravada. Haced, Señor, que comprenda toda la magnitud de mi pérdida, que se anegue mi corazon en un oceano de lágrimas, que no dé treguas á mi dolor, que se me figure como David, que todas las criaturas me estan diciendo al oído: Dónde está su Dios? infeliz ¿Dónde está el Dios que despreciaste, que insultaste, que escarneciste; que eternamente perdieras sin su bondad infinita? “Fuerunt mihi lacrimae meae panes die ac nocte, dum dicitur mihi quotidie: ubi est Deus tuus?” (Ps.41.v.4).

Asi desahogava su pecho prosternado á las plantas del Redentor, el que despues de haber consagrado los dias mas floridos de su adolescencia y lozana juventud á los ídolos que el mundo inciensa, halló con firme planta su pingüe hacienda vanidades, lujo y belleza para ceñir el humilde cordon de los hijos del gran Francisco de Asis en la tercera orden de penitencia y entregarse á todo género de austeridades y privaciones las mas desusadas. Jamas Señores mios, penitente alguno pudo inspirar al pecador su confianza en la misericordia divina, porque nunca hubo // delincuente mas obstinado que Raimundo. A la Magdalena [...]²⁷

²⁷ Aquí aparece interrumpido el párrafo.

Una vez Lulio en el carril de la justicia, activo y laborioso y de temperamento y por habitud, entró de lleno en el cumplimiento de los deberes de la perfeccion evangelica que trabaja con ardimiento afrontado desarrollandose en él con estremada energia las brillantes condiciones que el cielo le habia preparado. En medio de sus asiduas y colosales tareas literarias y científicas, que referia siempre á la idea religiosa, y al sentimiento católico como punto de partida; en sus nobles aspiraciones que tendian todas á la union y concordia entre los principes cristianos con el importante obgeto sobre bases solidisimas para organizar y llevar á cabo una nueva cruzada con el importante obgeto de reducir los infieles é impios, atacar con el razonamiento sus errores y sus dogmas, persuadir á unos y á otros nuestro evangelio y formar de todas las naciones un solo estado, bajo el regimen de un mismo espíritu, el espíritu de paz y de fraternidad que nos legó y con tanta vehemencia inculcó nuestro Señor Jesucristo, muerto ignominiosamente en una cruz donde quiso sellar con su sangre las verdades eternas de su celestial doctrina.²⁸

Oh! este magnifico ejemplo del salvador de los hombres, del amado de Raimundo hablaba muy alto en el corazon de Lulio; y despues de haber recorrido y vuelto á recorrer con la velocidad del fluido electrico las principales ciudades y pueblos del ocaso y del oriente; despues de haber dirigido nada presenta con arrogancia de razones e irresistibles prendas á las primeras autoridades y corporaciones del mundo civil y religioso las grandes y perentorias cuestiones, que reclamaba el estado de cosas²⁹ de aquel siglo caballeresco de cuya solucion depende el arreglo de la sociedad en aquella epoca de confusion y desquiciamiento. Y en medio de tan interesantes ocupaciones que por precision debian absorberle y llenar toda la capacidad de su entendimiento no se asustaba un solo instante de lo que era deudor al divino Maestro muerto en la cruz.³⁰ Despues de haber agotado todas las fuerzas para llevar á feliz cima sus fines humanitarios y verdaderamente dignos del catolicismo, que por todos los medios intentaba estender y universalizar // teniendo que luchar con dificultades y ostaculos de toda clase; ya octogenario y consumido por sus incesantes trabajos y contradicciones de varios géneros otra vez se marchó al Africa para continuar su mision Apostólica en los ilusos hijos de Mallorca, cuyo fanatismo le sacrificó por fin á su barbarie, dejandole á punto de espirar por la fe de Jesucristo bajo un monton de piedras allá en Bugia.³¹

²⁸ Idea de la monarquía universal y cristiana tan deseada y extendida en la Edad Media.

²⁹ En la parte superior hay escritas unas palabras ininteligibles que parecen ser un añadido posterior.

³⁰ En lugar de la palabra *cruz* aparece una especie de dibujo.

³¹ Hay un espacio en blanco con trazos que acaso indican la inserción de algún texto o frase.

Pero, diré únicamente lo que se permite á la razon, sana filosofía santamente dirigida y afincada por la piedad, acatando antes que todo los juicios de la iglesia.

En los infinitos escritos del inagotable genio de Lulio, preside una sublimidad, se observa una conviccion tan altamente profunda que mas que hombre parece un Angel el que tales líneas traza bajo la influencia de la inspiracion. Tomense sino en cuenta la edad bastante adulta en que nuestro compatriota comenzó seriamente su estudio, y el tiempo que indispensablemente gastó en sus eternos viajes por muy diversos puntos del globo, y mas de trescientas obras originales de todos los ramos de toda literatura y ciencia que dió á luz en varios idiomas, y las infinitas horas que empleó en atenta oracion con otros muchos ejercicios de austera penitencia; sumense estas y mas cantidades de servicios prestados por Raimundo á la Religion, á la sociedad, y á sí mismo; elimínense todas de la vida de Lulio desde que la gracia divina abrió en él su conversion y digase: no hay motivo, no hay razon de creer y aun de afirmar, á la manera que le han hecho no pocos de sus admiradores y panegiristas, que su saber sobrehumano, sobrenatural, ó lo que es lo mismo, que mi distinguido Maestro es un Doctor iluminado? ¿no hay fundamento para esperar de un día á otro que el Oraculo de Dios lo declare así, como no ha mucho sucedió con San Bernardo³² aun antes que nuestro heroe.//

Presuncion vana y fantasia, cuando no ridicula y absurda exclamacion con sarcástica sonrisa los secuaces de cierto inquisidor General³³ que ofreció á la silla pontificia cien proposiciones heréticas las cuales se dijo eran extractadas de las obras de Raimundo Lulio siendolo en realidad de otro escritor coetaneo del nuestro que llevaba el mismo nombre y que los historiadores distinguen con Ramon Llull el Mallorquin y Ramon Llull de Tàrrega. Si esto se hizo por imaginación ó por malicia, yo no lo sé, Dios lo sabe. El hecho es que enterado de ello el Sr. Dn. N.N.e. rey de España y persuadido que la tal acusacion era parto de la doblez y mala fe, privó al delator de ser un alto funcionario, le desterró del reino y le impuso pena de la vida si osaba pisar en ningun tiempo nuestro patrio suelo. Señores dispensadme esa corta digresion y vamos al grano.³⁴

³² Parece aludir a la canonización de San Bernardo que fue canonizado en 1174 por Alejandro III.

³³ En esta frase falta el verbo. Acaso quería poner "observan".

³⁴ La confusión de la personalidad de Ramon Llull con la de Ramon o Raimundo de Tàrrega es cuestion conocida en la historia del lulismo. El P. Jaime Custurer S.I. aclara este problema adecuadamente (Disertación 7. Cap. 6. Ep. XVI-XVII-XVIII; pp. 197-200) aduciendo testimonios desde el mismo siglo XIII. Lo hace en su obra *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raimundo Lulio Doctor iluminado y martir...* (Mallorca: Miguel Canó, 1700). Posteriormente Honorius Cordier en sus *Articuli fidei catholicae de angelis ex B. Raimundi Lulli principiis* (Colonia-Francfort: Juan Jaime Horst, 1771), publicó junto a algunos textos de carácter luliano (*Biografía de Ramon Llull, la censura de los libros <Lulianos>*), la bula pontificia en la que se reconoce la diferencia de las personalidades de Ramon de Tàrrega y Ramon Llull.

Todo el mundo sabe sobre la encarnizada lucha que se levantó en las escuelas sobre si fué ó no inmaculada María en el primer instante de su concepción, y nadie ignora que llegó á tal grado el calor de los contendientes que se formaron dos bandos, mucho mas hostiles u opuestos entre sí cuando de esta manera se trataba que no lo son los partidos fanatizados que arma al brazo se disputan el triunfo y la gloria. No debe parecernos, pues, cosa estraña la persecucion de aquel tristemente celebre dominico, sabiendo que nuestro Raimundo Lulio es el primero de los campeones que sostuvieron aquel misterio,³⁵ es el Cid que digamos, el Gran Capitan de los adalides todos que se han presentado en la liza para defender á la virgen en su concepcion original.

Ved, en mi humilde concepto, despejada la incognita: ved porque, humanamente juzgando, // no había sido hasta aquí debidamente apreciada la santidad de Raimundo: es regular que no se considerase prudente proceder á la declaracion que motiva estos alegres festejos, antes que se declarase dogmatica la concepcion inmaculada de María.

RESUM

Introduction and transcription of two unpublished sermons of Jerónimo Bibiloni Llaneres in which he comments on Ramon Llull at a time (mid 19th century) when he was not yet a figure of any special interest, that is before the promotion of the modern Lullist movement. It is curious to see that in one of them he discusses why the dogma of the Immaculate Conception of Mary took so long to be proclaimed.

³⁵ Atribuye al dominico Eymerich su inquina contra Ramon Llull por la defensa que éste hizo de la Inmaculada Concepción de María.

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

1) *Affatus. Obra llatina de Ramon Llull*, Núm. 1, trad. Joan Morera, ed. Josep Ll. Navarro i Fosep Reñé (Fondarella, 1993), 139 pp.

Conté traduccions al català de:

Liber de voluntate

Liber de affirmatione et negatione

Liber de vita divina

Liber facilis scientiae

Liber de acquisitione Terrae Sanctae

Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam

Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquiriendam Terram Sanctam

Liber clericorum

Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, *Livro das bestas*, trad. Cláudio Giordano, introd. Esteve Jaulent (São Paulo, 1990), 158 pp.

Conté una traducció portuguesa del *Llibre de les bèsties*

3) Llull, Ramon, *Blanquerna*, ed. Albert Soler (Barcelona: Barcino, 1995), 158 pp.

Conté una edició parcial amb traducció castellana de *Blaquerna*

4) *Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Reader*, ed. Anthony i Eve Bonner, «Mythos» (Princeton, 1993), pp. xv + 380.

Conté traduccions angleses de:

Llibre del gentil e dels tres savis [parcial]

Llibre d'amic e Amat

Llibre de les bèsties

Art breu

Ressenyat a continuació.

5) *Ramon Llull's New Rhetoric: Text and Translation of Llull's «Rhetorica nova»*, ed. i trad. Mark D. Johnston (Davis, Calif.; Hermagoras Press, 1994), li + 59 (1-54 rptd) pp.

Conté una edició del text llatí amb traducció anglesa de la *Rhetorica nova*.
Ressenyat a continuació.

6) Purcell, Sally, *Through Lent with Blessed Ramon Lull* (London: Catholic Truth Society, 1994), 9 pp.

Conté una traducció anglesa parcial del *Llibre d'amic e Amat*.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

7) *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia, Albert Soler, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 36 (Barcelona: Curial/Montserrat, 1994), 281 pp.

Ressenyat a continuació.

8) Abulafia, A. Sapir, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance* (Londres/Nova York: Routledge, 1995), pp. x + 196.

Ressenyat a continuació.

9) Badia, Lola, «Literatura catalana», *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Fasc. 6/2, ed. Vicenç Beltran (Barcelona, 1992), pp. 1-50.

10) Badia, Lola, «Bibliografia de la literatura catalana medieval», *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Fasc. 7, ed. Vicenç Beltran (Barcelona, 1993), pp. 1-57.

11) Badia, Lola, «Postil·les naturals a Llull i Jordi de Sant Jordi», *The Discerning Eye. Studies presented to Robert Pring-Mill on his seventieth birthday*, ed. Nigel Griffin, Clive Griffin, Eric Southworth, Colin Thompson (Oxford: The Dolphin Book Co., 1994), pp. 27-38.

Ressenyat a continuació.

12) Badia, Lola, «La legitimació del discurs literari en vulgar segons Ferran Valentí», *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia, Albert Soler, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 36 (Barcelona: Curial/PAM, 1994), pp. 161-184.

Ressenyat a continuació.

13) Beattie, Pamela Drost, «“Pro exaltatione sanctae fidei catholicae”: Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull», *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S.J.*, ed. Larry J. Simon (Leiden/New York: E.J. Brill, 1995), pp. 113-129.

Ressenyat a continuació.

14) Bonner, Anthony, «El lul·lisme del P. Miquel Batllori», *Lluc* 781 (1994 jul/ago), pp. 15-16 (123-4).

15) Bonner, Anthony, *La grandesa de Ramon Llull*, introd. Lola Badia (Barcelona: Universitat de Barcelona, 1995), 33 pp.

Versió original de l'article ampliat i completat en l'article «Ramon Llull: relació, acció, combinatòria i lògica moderna» publicat a l'anterior Vol. 34 de *SL*.

16) Bover Pujol, Jaume, *Balearica. Bibliografia de bibliografies de Balears* (Palma: Miquel Font, 1989), xvi + 251 pp.

17) Domínguez, Fernando, «“Moltes novelles raons”. La originalidad del “Ars praedicandi” de Ramon Llull en su contexto Medieval», *Anuario Medieval* 4 (New York: St. John's University, 1992), pp. 93-137.

Ressenyat a continuació.

18) Eco, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*, «La construcción de Europa» (Barcelona: Crítica, 1994), 318 pp.

Ressenyat a continuació.

19) Fonseca Barbosa, Gisela, «Raimundo Lúlio, o alquimista das diferenças», *Veritas* 40 (Porto Alegre, 1995), pp. 623-238.

20) Griffin, Nigel, «Robert Pring-Mill: a bibliography of his writings», *The Discerning Eye. Studies presented to Robert Pring-Mill on his seventieth birthday*, ed. Nigel Griffin, Clive Griffin, Eric Southworth (Oxford: The Dolphin Book Co., 1994), pp. xv-xxxviii.

21) Herrera, R.A., «Ramon Llull: Mystic Polymath», *Mystics of the Book. Themes, Topics, and Typologies*, ed. R.A. Herrera (New York: Peter Lang, 1993), pp. 219-235.

Ressenyat a continuació.

22) Hillgarth, J.N., «The Disputation of Majorca (1286): two new editions», *Euphrosyne. Revista de Filologia Clássica Nova Série* 22 (Lisboa, 1994), pp. 403-413.

Ressenyat a continuació.

23) Jaulent, Esteve, «A demonstração per equiparação de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)», *Lógica e linguagem na idade média. Atas do 4º Encontro de Filosofia Medieval. Porto Alegre, 8-12 de Novembro de 1993*, ed. Luis Alberto de Boni (Porto Alegre, 1995), pp. 145-162.

Ressenyat a continuació.

24) Jaulent, Esteve, «O “esse” na ética de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)», *Veritas* 40 (Porto Alegre, 1995), pp. 599-621.

Ressenyat a continuació.

25) Johnston, Mark D., «Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims», *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S.J.*, ed. Larry J. Simon (Leiden/New York: E.J. Brill, 1995), pp. 3-37.

Ressenyat a continuació.

26) Knobloch, Eberhard, «Combinatorial probability», *Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of the Mathematical Sciences*, ed. I. Grattan-Guinness (Londres/New York, 1994), pp. 1286-92.

Ressenyat a continuació.

27) Lohr, Charles, «Ramon Lull and Thirteenth-Century Religious Dialogue», *Diálogo filosófico-religioso entre christianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península ibérica* (Turnhout: Brepols, 1994), pp. 117-129.

Ressenyat a continuació.

28) Maduell, Alvar, «Projecció Lul·liana de Pin i Soler», *Actes del Simposi Pin i Soler. Tarragona, 26-28 de novembre de 1992* (Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses R. Berenguer IV, 1994), pp. 243-256.

Ressenyat a continuació.

29) McVaugh, Michael R., *Medicine before the plague. Practitioners and their patients in the Crown of Aragon, 1285-1345* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993), xv + 280 pp.

Ressenyat a continuació.

30) Merino, José Antonio, *Historia de la filosofía franciscana*, «Biblioteca de Autores Cristianos» 525 (Madrid, 1993), pp. Llull 267-283.

Ressenyat a continuació.

31) Miró i Baldrich, Ramon, «La coneixença de Llull a Cervera a l'inici del segle XV», *Palestra Universitària* 6 (1992), pp. 188-201.

Ressenyat a continuació.

32) Pereira, Michela, «“Medicina” in the Alchemical Writings Attributed to Raimond Lull (14th-17th Centuries)», *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, ed. P. Rattansi, A. Clercuzio (Kluwer Academic Publishers, 1994), pp. 1-15.

Ressenyat a continuació.

33) Pereira, Michela, «Mater medicinarum. La tradizione dell'elixir nella medicina del XV secolo», *Annali del Dipartimento di Filosofia* 9 (Università di Firenze, 1994), pp. 3-31.

Ressenyat a continuació.

34) Raible, Wolfgang, *Die Semiotik der Textgestalt. Erscheinungsformen und Folgen eines kulturellen Evolutionsprozesses*, «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Jg. 1991. Abh 1» (Heidelberg: Winter, 1991), Llull pp. 29-33

Ressenyat a continuació.

35) Ramis Serra, Pedro, *Ramon Llull: Una breu aproximació al seu pensament* (Palma de Mallorca, 1991), 18 pp.

Ressenyat a continuació.

36) Reinhardt, Klaus, «Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: la disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo», *Diálogo filosófico-religioso entre christianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península ibérica* (Turnhout: Brepols, 1994), pp. 191-212.

Ressenyat a continuació.

37) Ripoll, Manuel, *Lulismo. Impresos y manuscritos*, introd. Llorenç Pérez, «Libreria Ripoll. Catálogo N° 64» (Palma de Mallorca, 1992), 60 pp.

Ressenyat a continuació.

38) Roldán, Fausto, González, Pilar, i Isern, Leonor, «Bibliografía de D. Lorenzo Pérez Martínez», *BSAL* 49 (1993), pp. 563-578.

39) Rosselló Bover, Pere, «La figura de Ramon Llull en l'avantguarda catalana: J. V. Foix i Josep Palau i Fabre», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, XXVIII. *Miscel·lània Germà Colon* 1 (Abadia de Montserrat, 1994), pp. 201-218.

Ressenyat a continuació.

40) Rubio Albarracín, Josep Enric, «Las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull según el capítulo 154 del “Libre de contemplació”: estudio de contenidos y de estilo», *Antonianum* 69 (1994), pp. 231-260.

Ressenyat a continuació.

41) Rubio Albarracín, Josep Enric, *Literatura i doctrina al «Libre de Contemplació» de Ramon Llull (Estudi formal i de continguts del primer volum)*, «Saviesa Cristiana» 2 (València: Saó, 1995), 155 pp.

Ressenyat a continuació.

42) Sánchez Nogales, José Luis, *Camino del hombre a Dios. La teología natural de R. Sibiuda*, «Biblioteca teológica granadina» 29 (Granada: Facultad de Teología, 1995), 566 pp.

Ressenyat a continuació.

43) Schein, Sylvia, *Fideles Crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land, 1274-1314* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

Ressenyat a continuació.

44) Sequero Garcia, Maria Àngels, «Aproximació al “Libre de l'orde de cavalleria” del beat Ramon Llull», *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura. Vol. IV*, ed. Antoni Ferrando (Barcelona: Publ. de l'Abadia de Montserrat, 1991), pp. 27-40.

Ressenyat a continuació.

45) Serverat, Vincent, «Les stigmates de l'ami. Autour de quelques reminiscences “franciscaines” chez Raymond Lulle (1232-1316)», *Wodan. Études de linguistique et de littérature en l'honneur d'André Crépin* 20 (Greifswald, 1993), pp. 343-360.

Ressenyat a continuació.

46) Serverat, Vincent, «Une contribution au mythe de Tolède: la “Parabola gentilis” du lulliste Thomas le Myésier», *Hommage à Nelly Clemessy II* (Université de Nice-Sophia Antipolis, 1993), pp. 613-628.

Ressenyat a continuació.

47) Serverat, Vincent, «Chanter à deux voix. Poésie et altérité chez Ramon Llull», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Sezione Romanza* 35 (1993), pp. 583-628.

Ressenyat a continuació.

48) Serverat, Vincent, «Penser le progrès au Moyen Age. Une doctrine lulliste et sa postérité en France», *Wodan. Europäische Literaturen im Mittelalter* 30 (Greifswald, 1994), pp. 385-405.

Ressenyat a continuació.

49) Serverat, Vincent, «L'honneur et la honte: le sens de l'“Orde de cavalleria” de Ramon Llull», *Wodan. Tagungsbände und Sammelchriften. Actes de Colloques et Ouvrages Collectifs* 35 (Greifswald, 1994), pp. 245-277.

Ressenyat a continuació.

50) Simon, Larry J., «The Church and Slavery in Ramon Llull's Majorca», *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S.J.*, ed. Larry J. Simon (Leiden/New York: E.J. Brill, 1995), pp. 345-363.

Ressenyat a continuació.

51) Soler i Llopart, Albert, «“Enfre la vinya el fenollar”? La composició del “Llibre d'amic e amat” i l'experiència mística de Ramon Llull», *Caplletra* 13 (1992 tardor), pp. 13-22.

Ressenyat a continuació.

52) Soler i Llopart, Albert, «“Vadunt plus inter sarracenos et tartaros”: Ramon Llull i Venècia», *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia, Albert Soler (Barcelona: Curial/Montserrat, 1994), 281 pp.

Ressenyat a continuació.

53) Sugranyes de Franch, Ramon, *De Raimundo Lulio al Vaticano II (artículos escogidos)*, «Hispanica Helvética» 2 (Lausanne: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 1991), 231 pp.

54) Urvoy, Dominique, «L'idée de “christianus arabicus”», *al-Qantara* 15 (1994), pp. 497-507.

Ressenyat a continuació.

55) van Koningsveld, P.S. i Wiegers, G.A., «The Polemical Works of

Muhammad al-Qaysî (fl. 1309) and their Circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the Fourteenth Century», *Al-Qantara. Revista de Estudios Arabes* 15 (Madrid, 1994), pp. 163-199.

Ressenyat a continuació.

56) Watts, Pauline Moffitt, «Talking to Spiritual Others: Ramon Llull, Nicholas of Cusa, Diego Valadés», *Nicholas of Cusa. In Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, ed. G. Christianson, T.M. Izbicki, «Studies in the History of Christian Thought» (Leiden: Brill, 1991), pp. 203-218.

Ressenyat a continuació.

RESSENYES

1) *Affatus. Obra llatina de Ramon Llull*, trad. Joan Morera

Aquest volum conté una traducció al català de nou obres llatines de molt variat contingut, en un intent del tot lloable de fer accessible obres lul·lianes poc conegudes i que altrament serien inaccessibles al públic no especialitzat desconeixedor del llatí.

Una primera part ens ofereix obres que tracten temes diversos amb eines específiques de l'art o de la lògica, tal com Llull l'havia reformulat. Aquest primer apartat comença amb el *Liber de voluntate*, que és un de tres tractats on Llull investiga les potències de l'ànima amb les tècniques de l'Art. El *Liber de affirmatione et negatione* estudia la divinitat amb els conceptes lògics de l'afirmació i negació, i sobretot amb la tècnica relacionada de sil·logismes contradictoris que Llull havia desenvolupat en obres anteriors. El *Liber de vita divina* és una obreta molt breu (tres planes) que vol provar la vida divina infinita en una cadena de sil·logismes demostratius. El *Liber facilis scientiae*, amb les *Quaestiones factae supra Librum facilis scientiae*, que realment formen una sola obra, és un intent de provar per una altra tècnica lul·liana, la suposició contradictòria, una sèrie de proposicions sobretot teològiques en el *Liber*, i sobre l'escala de la natura que són els Nou Subjectes a les *Quaestiones*.

A continuació l'antologia ens ofereix tres obres polítiques importants: sobre la croada, les missions, la fundació d'escoles de llengües orientals, i altres temes polítics impulsats pel beat. Són el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* de 1309, la *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifacium VIII papam* de 1295, i la *Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquiriendam Terram Sanctam*, que forma la Distinció VI del *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens* escrit a París al setembre de 1311, just abans de dictar la *Vida coetània*.

El tercer apartat té una sola obra, el *Liber clericorum*, obra escrita l'any 1307 amb la idea de corregir la ignorància del clergat, i oferir mitjans per a la seva millorança intel·lectual i moral.

Així que aquesta antologia ens proporciona una visió d'alguns aspectes de la immensa obra lul·liana poc coneguts pel lector català, aspectes importants, interessants i allunyats dels terrenys més familiars del Llull literari. La traducció, en la mitja dotzena de passatges que he comprovat amb els textos originals, és correcta i entenedora. Per tant, per la gran utilitat d'aquesta publicació, voldria expressar tres desitjos de cara a futures publicacions similars:

1. Que els editors i traductor busquin assessorament amb especialistes o de la nostra Schola Lullistica o del Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg. Si ho haguessin fet amb aquest tom, per posar només un exemple, haurien pogut evitar traduir el *Liber de voluntate* des del text del manuscrit de la Biblioteca Ambrosiana de Milà, que omet gran part de la primera distinció, on explica que és igual als passatges equivalents del *Liber de intellectu*, i que per tant és innecessari repetir-los. Però atès que el lector d'aquesta antologia no tindrà accés a la segona obra, hi ha certes coses que no entendreà, com per exemple referències a «flors» que remeten a l'arbre inicial que omet el ms. de Milà. I això és només una mostra d'un seguit de petits problemes fàcilment evitables.

2. Que aquesta publicació i altres de similars poguessin tenir una distribució més àmplia. Conec molta gent, fins i tot molt interessada en temes lul·lians, que desconeixien l'existència d'aquesta publicació. Si una obra així no arriba als possibles lectors més predisposats, no haurà acomplert la seva declarada missió divulgadora.

3. Que els editors i traductors no es desanimin —fins i tot amb crítiques com aquestes—, sinó que segueixin endavant en una tasca útil, necessària i, com ja hem dit, molt lloable.

A. Bonner

4) *Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Reader*, ed. Anthony i Eve Bonner

Amb la publicació, l'any 1985, de *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)* Antoni Bonner posava a l'abast dels lectors una visió del beat que, sense deixar de banda el vessant literari destacat per antologies anteriors, recollia tot un seguit d'aspectes relacionats amb el seu pensament, i la seva influència, que permetien adquirir-ne una primera aproximació molt més àmplia i completa. La nova antologia *Doctor Illuminatus* és una versió reduïda de l'anterior que, això no obstant, manté l'aspiració d'oferir un Llull "global". Així, a més de la traducció i el comentari de la *Vita coetanea* i de les diverses introduccions actualitzades a Llull i a les obres escollides, inclou una antologia de la seva obra apològica més coneguda —el *Llibre del gentil e dels tres savis*—, l'apòleg polític

que constitueix el setè llibre del *Fèlix* —el *Llibre de les bèsties*—, una de les darreres formulacions de l'Art —l'*Art breu*—, que, juntament amb la seva obra bessona, l'*Ars generalis ultima*, va significar la culminació d'un dilatat procés de reelaboració del seu sistema iniciat arran de la decepció parisenca de 1288-1289; i, finalment, com a principal novetat respecte de la selecció de 1985, cal esmentar la incorporació del popular *Llibre d'amic e Amat*, text que ha anat a cura d'Eva Bonner, i que no es traduïa a l'anglès des de l'any 1946 (en què, de fet, es va publicar una versió modernitzada d'una traducció anterior d'E. Allison Peers).

J. Santanach

5) *Ramon Llull's New Rhetoric. Text and Translation of Llull's «Rethorica Nova»*, ed. i trad. Mark Johnston

Com assenyala el propi Johnston (p. xxx), aquesta és la primera edició de la *Rethorica nova* lul·liana i no deixa de ser descoratjador per al lul·lista d'aquesta banda de l'Atlàntic que aparegui en una col·lecció divulgativa de Califòrnia, de les que difícilment circularan per les nostres llibreries especialitzades. El text llatí de l'opuscle lul·lià que solem recórrer encara en el resum-extret que va fer Jordi Rubió (*Ramon Llull i el lul·lisme*, 202-233) respon a la transcripció d'un còdex llatí de la Biblioteca Nacional de París (lat. 6443c), el més autoritzat dels sis que ens l'han transmès i que presenten variants considerables. L'objectiu de la versió anglesa acarada respon a la voluntat de guiar el lector modern: la terminologia artística més abstrusa, per exemple, s'amoroseix d'acord amb les convencions del lèxic escolàstic. D'alguna manera ens trobem davant d'una «publicació d'urgència», que té el lloable propòsit de defensar la contribució lul·liana a la retòrica davant d'un públic universitari interessat per les vicissituds medievals d'aquesta disciplina i que no pot esperar que les *ROL* arribin al tomt que contindrà el text crític del nostre opuscle.

Si el punt de referència dels nostres coneixements de la *Rethorica nova* és el treball de Rubió suara esmentat, l'edició de Johnston representa un salt endavant espectacular, sobretot pel que fa a la detecció de fonts o d'adaptacions de materials escolars contemporanis. Encara que l'editor subratlli l'existència d'un dèficit en aquest terreny (p. xxxv), és evident que les dues pàgines (xxvii-xxviii) de la introducció dedicades a la qüestió situen la confecció de l'obreta en un marc insospitat abans que l'erudició dels darrers trenta anys hagués recompost els usos «populars» o «laics» de l'antiga ciència dels rètors. Les trenta-nou notes a la versió anglesa aclareixen altres tants punts de contacte amb materials de la tradició. De fet, després de llegir les bones raons de Johnston, ja no s'hi

val a parlar de la raresa radical de l'operació teòrica de Ramon a la *Rethorica nova*, una obreta calcada sobre receptes menors en el terreny de la *materia predicabilis*, per una banda, i de les *artes arengandi* per l'altra. Si sempre havíem contemplat l'atenció de Llull a la retòrica des de la perspectiva de la seva recuperació de l'homilètica com a vehicle privilegiat de comunicació a partir dels temps de l'*Arbre exemplifical* (1296) endavant, aprenem ara a reconsiderar no solament la branca romànica de l'oratòria antiga assimilada per la tradició lírica (els tractats poètics), sinó també el fenomen escassament explorat de la retòrica civil, practicada amb fervor pels reis de la Corona d'Aragó d'ençà de Jaume I. Les sorprenents pinzellades clàssiques d'un Llull que va dir que era millor prendre exemple dels tàtars que no pas dels romans, ens revelen la intensitat de la difusió de reculls de proverbis i sentències confusament antics que podien córrer sota el nom de Sèneca, com ara el famós *Moralium dogma philosophorum*, un florilegi del XII que no va ser escrit per Guillem de Conches.

L'edició Johnston de la *Rethorica nova* ens confirma en la idea, ja irrenunciable, que les operacions intel·lectuals de Ramon no són el fruit d'una ment extravagant i peregrina, sinó les propostes d'un laic religiós que construeix una alternativa cultural completa des d'un quadre cultural perfectament documentable però necessàriament diferent del dels més alts patrons universitaris del moment.

Lola Badia

7) *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia i Albert Soler

Conté els articles següents:

Izquierdo, «“Emperò piadosament se creu per los feels”: la tradició occitano-catalana medieval de l'apòcrif *Evangelium Nicodemi*»

Soler, «“Vadunt plus inter sarracenos et tartaros”: Ramon Llull i Venècia»

Pujol, «“Gaya vel gaudiosa, et alio nomine inveniendi sciencia”: les idees sobre la poesia en llengua vulgar als segles XIV i XV»

Cabré, «Comentaris sobre Bernat Metge i la seva primera consolació: el *Llibre de Fortuna e Prudència*»

Renedo, «L'heretge epicuri a *Lo somni* de Bernat Metge»

Cingolani, «Finzione della realtà e realtà della finzione. Considerazioni sui modelli culturali del *Curial e Güelfa*»

Badia, «La legitimació del discurs literari en vulgar segons Ferran Valentí»

Carré, «L'estil de Jaume Roig: les propostes ètica i estètica de l'*Espill*»

Turró, «“Officium poetae est fingere”: Francesc Alegre i la *Faula de Neptuno i Dyana*»

Entre els anys 1988 i 1994 es va dur a terme al Departament de Filologia Catalana de la Universitat de Barcelona, sota el patrocini de Lola Badia, un seminari amb voluntat de formació d'investigadors en literatura medieval. Els nou treballs recollits en aquest volum, no exempts d'una certa unitat, tant temàtica com metodològica, són una mostra dels materials presentats i debatuts al seminari.

El llibre s'obre amb un estudi sobre els quatre textos del domini catalanooccità que recullen versions del pseudoevangeli de Nicodem, obra que a través de diverses adaptacions i transformacions va arribar a exercir una gran influència, sobretot motivada pel relat que recull del descens de Jesús als inferns abans de la resurrecció. Izquierdo, seguint el fil d'una idea plantejada per Lola Badia (vegeu el capítol VII del llibre ressenyat a *SL* 32, pp. 195-197) observa que els textos estudiats, a més de partir d'unes mateixes fonts llatines, presenten un seguit de connexions que permeten parlar de l'existència d'una tradició didàctico-religiosa comuna que es manifesta tant en català com en occità: és constatable una clara relació entre les seqüències adaptades de l'*Evangelium Nicodemi* a la crònica universal coneguda com a *Gènesi* i el poema occità «Sens e razos d'una escriptura», el qual és així mateix la font principal del *Gamaliel*, narració en prosa originalment en occità però que també conservem en català i francès. El poema català «E la mira car tot era ensems» pertany a una branca diferent de la tradició manuscrita d'aquest evangeli apòcrif.

L'únic treball dels que integren el volum centrat en la figura de Ramon Llull és l'estudi que Albert Soler dedica al còdex que el beat va trametre a Venècia amb motiu de l'elecció de Pietro Gradenigo, el novembre de l'any 1289, com a nou dux de la ciutat. L'autor estudia aquest enviament en el marc de les manobres d'aproximació als cercles polítics venecians que Llull va dur a terme amb finalitats missionals: no oblidem que la ciutat de la llacuna era un punt estratègic de relació amb els mongols i els cismàtics orientals (vegeu l'article del mateix Soler a *SL* 32, pp. 3-19). El contingut del manuscrit sembla poc indicat com a regal per al dux, ja que Llull, seguint criteris més aviat d'utilitat, hi va recollir una variada antologia de la seva producció: hi trobem l'*Ars demonstrativa*, llavors la darrera versió de l'Art, dues obres teològiques (el *Liber de quatuordecim articulis fidei* i el *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam*), el *Liber super psalmum Quicumque*, text apologètic sobre la conversió dels tàrtars, i la versió llatina del *Llibre d'amic e Amat*. Encara que Ramon fes precedir els textos compilats d'un preàmbul en primera persona on informa el possible lector sobre el seu contingut, segurament a causa dels problemes d'acceptació que havien tingut les seves lliçons a París, és força obvi que algú havia de fer d'intermediari i presentar el còdex al dux. Aquesta constatació ens duu al «nobilis vir Petrus Geno», per a qui es demana a la dedicatòria que pugui acce-

dir al manuscrit sempre que vulgui (i que potser es pot relacionar amb el «Petrus Venetus» que protagonitza la *Consolatio venetorum et totius gentis desolatae* que Lull va escriure el 1298, fet que implicaria el manteniment d'un cert contacte). La inclinació per Venècia, no obstant això, es va veure posteriorment substituïda per una nova tendència de Ramon cap a Gènova, ciutat amb possibilitats similars a les de la primera, però que comptava amb l'avantatge d'estar més a prop d'Occident i més a l'abast d'un home que es movia contínuament entre Montpeller, París i Roma.

L'interès per la legitimació de la literatura en llengua vulgar és un aspecte present en alguns dels treballs inclosos en aquest volum. Josep Pujol, Stefano Cingolani, Lola Badia i, com a rerefons del seu estudi, Jaume Turró s'interessen per diverses manifestacions relacionades amb aquesta qüestió. Així, Pujol estudia el procés de dignificació de què va ser objecte la poesia de tradició trobadoresca, la qual, com a activitat no vinculada al llatí, mancava d'una situació definida dintre de les estructures medievals d'organització del saber. La definició es va establir a partir de la imbricació de concepcions literàries associades a la mentalitat escolàstica, que li atribuïen una finalitat de tipus ètic, amb els ideals retòrics derivats del *De inventione* de Ciceró, que implicaven la possibilitat de dignificació «científica» i d'utilitat pública dels textos romànics. Una via d'elevació de la literatura en vulgar paral·lela a aquesta darrera es relaciona amb la poesia, entesa com a producte derivat de la literatura clàssica, i la seva lectura exegètica. Stefano Cingolani parteix de les idees que circulaven sobre les «poètiques ficcions», en bona mesura sintetitzables en la necessitat de manejar uns determinats instruments culturals per poder-s'hi acostar amb unes garanties mínimes, aspecte que bàsicament limita els seus lectors al clergat, abans de valorar les implicacions de la proposta concreta de l'anònim autor del *Curial e Güelfa*. Aquest, a l'hora de reflexionar sobre la literatura i la ficció, es basa sobretot en Dante i Boccaccio, però es desmarca del segon pel que fa a la separació entre una «letteratura mezzana» i una d'elevada, i intenta superar la dicotomia portant la literatura mitjana cap a la legitimació derivada de la recerca de veritat. Així doncs, organitza la seva obra conjugant productes literaris de dues tradicions diferents: d'una banda, seguint l'exemple que li forneix el *Filocolo*, se serveix de l'*Eneida* i les poètiques ficcions, però, de l'altra, supera la inversemblança pròpia d'aquest model situant la narració en temps de Pere el Gran i fent seu el model estilístic procedent dels textos historiogràfics.

Lola Badia elabora un comentari sobre el pròleg que Ferran Valentí va incloure a la seva versió de les *Paradoxa* de Ciceró, pròleg que també cal considerar dins de la preocupació per la dignificació de la literatura en vulgar, i de la funció que, com a mitjà d'apropiació de models savis, pot exercir el procés de traducció. Després de lloar l'operació del trasllat i la seva funció ètica com a

difusora del saber, Valentí esmenta Leonardo Bruni, de qui evoca tant la faceta de traductor del grec al llatí com l'interès per la legitimació del vulgar (d'aquí la seva versió llatina de la novel·la IV, 1 del *Decameron*, la història de Guiscardo i Ghismunda); a continuació, havent-se referit també a les *tre corone* italianes, estableix una analogia entre l'Aretí i Ramon Llull, del qual cita l'Art i valora especialment l'aspecte enciclopèdic. La inclusió de Ramon en el pròleg d'un traductor que pretén justificar la tasca que ha dut a terme no deixa de ser curiosa. L'operació, però, parteix de la idea que l'activitat desplegada pel beat no s'allunya excessivament de la funció divulgativa de la traducció, aspecte reforçat així mateix pel fet que, en la mesura que l'Art participa dels principis bàsics de la tradició filosòfica grega, Llull esdevé un divulgador d'aquests principis. Continuant l'analogia amb Bruni i l'esment de les tres corones del Trecento, Valentí anomena diversos escriptors catalans del període medieval, majoritàriament traductors, entre els quals destaca Bernat Metge, la menció del qual, malgrat que en bona part elabori la seva obra a partir de la compilació de textos anteriors, comporta l'ampliació del concepte de traducció de manera que inclogui també el que actualment considerem creació literària.

Bernat Metge i la seva obra són l'objecte d'estudi dels treballs de Lluís Cabré i Xavier Renedo. El primer se centra especialment en el paper de compilador i traductor que el secretari reial s'atorga, malgrat que no s'estigui d'extractar i comentar les fonts que maneja, cosa que comporta que les seves opinions acabin filtrant-se en unes obres que el lector medieval percebia com a responsabilitat dels autors compendiats. Cabré exemplifica l'ús i la manipulació a què Metge sotmet les fonts a partir de l'anàlisi del *Llibre de Fortuna e Prudència*, encara que el mètode de composició emprat sigui bàsicament el mateix que trobem a *Lo somni*. Renedo, en canvi, en el seu article ressegueix a través de diversos testimonis la ideologia que s'atribuïa a Epicur, del qual durant l'Edat Mitjana es tenia només un coneixement indirecte, basat en els textos de Sèneca i Ciceró i dels pares de l'Església, i constata que a la seva obra més important Metge no només s'identifica amb els diversos aspectes considerats epicuris (la negació de la providència divina i de la immortalitat de l'ànima, i la defensa dels plaers materials), sinó que el manteniment pertinaç d'aquesta ideologia el converteix en heretge; així, malgrat que en els primers llibres sembli acceptar la transcendència, la no claudicació davant de Tirèsies, als darrers llibres, pel que fa al debat sobre la bondat o la maldat de les dones, únic aspecte que un epicuri podia defensar, és interpretada pel crític com el manteniment de la ideologia epicúria en la seva globalitat.

Antònia Carré aporta una lectura de l'*Espill* de Jaume Roig basada en la contraposició d'una proposta ètica seriosa i un tractament estilístic relacionable amb models literaris satíricocòmics, contraposició que és la causa principal de

l'ambigüïtat que presideix el text. L'obra, malgrat que es presenti com un cos doctrinal, amb una explícita finalitat didàctica, i s'hi puguin detectar tot un seguit de recursos propis dels textos morals, al final proposa un ideal ascètic absolutament hiperbòlic (la radicalitat de la seva misogínia arriba fins al punt de negar tota caritat cristiana al gènere femení) que, com tota l'obra, és vehiculat a través de versos tetrasíl·labs d'origen clarament còmic, que, d'altra banda, s'oposen als prestigiosos models literaris conreats pels autors de la «valenciana prosa».

Finalment, Jaume Turró proposa l'atribució de l'anònima *Faula de Neptuno i Dyana* a Francesc Alegre, traductor de Bruni i de les *Transformacions* d'Ovidi, i autor d'altres proses sentimentals, basant-se en la constatació que la *Faula* procedeix de la versió ovidiana d'Alegre i en el fet que s'hi adiu la teoria que el mateix Alegre exposa al pròleg d'aquesta adaptació (basada en els conceptes de ficció i literatura que Boccaccio recull a les *Genealogiae deorum gentilium*, i en l'exemple que algunes obres en vulgar d'aquest autor aporten pel que fa a la representació mitjançant faules antigues dels propis discursos amorosos).

J. Santanach

8) Abulafia, A. Sapir, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance*

In this important monograph on the development of Christian attitudes towards the Jews in the twelfth century, emphasis is put on the internal progression of Christian thought concerning matters of faith. In the first part of the book, we discover how the use of *ratio*, enhanced by the discovery of some, and the (re)examination of other, classical texts, created the idea of a universal Christianity which automatically excluded those who did not affirm the Christian truths. The understanding that reason was «an innate human capacity to perceive truth» (p. 6), and the idea that reason concurred with Christian doctrines suggested, therefore, that those who did not accept the rational conclusions about Christianity were obviously not really human. According to Abulafia, this led to the increased marginalization of Jews in Christian society.

This idea is strengthened in the second part of the book where medieval northern European society comes under the microscope. The political theories of the eleventh and twelfth centuries, like those of Pope Gregory VII (set out in the *Dictatus Papae*) and John of Salisbury (in his *Policraticus*) envisaged a *communitas* where everyone was a Christian and accepted to some degree the dualistic argument of the two powers. The Crusader movement which allowed for remission of sin through becoming *milites Christi* focused on those held responsible

for Jesus' death. This, coupled with a renewed interest in the second person of the Trinity, spiritual fervour, economic growth and urbanisation, also created an urgent need for a new evaluation of the Christian identity and way of life. While the Jews had been tolerated, not for their own sakes, but because of their usefulness in bearing witness to the truth of the Christian faith (the *testimonium veritatis* as defined by St. Augustine), the developments in the Christian world led to a renewed consideration of the usefulness and contribution of the Jews to Christian society.

Abulafia then proceeds to show how the Latin material of the Christian-Jewish debate provides a context for demonstrating the changing attitudes towards the presence of the Jews in a universal Christian society. The use of *ratio* by the authors of these works from the twelfth century onwards, while concerned with proving the truth of the Christian doctrines, was just as interested in showing that the Jews, by not accepting those truths, were incapable of using their rational faculties. The Bible (the Old Testament) was also invoked to show that the Jews' inability to read and interpret it correctly was part and parcel of their inability to comprehend the truth of Christianity and their stubborn determination to uphold Jewish practices. Material rather than the true spiritual beliefs as the portion of those who unable to grasp Christian truth, remained associated with the physical senses and appetites of the body, closer to animals (i.e. Jews) than rational humans (i.e. Christians).

This book is an important one for Lullist scholars seeking to discover some of the possible sources for Llull's methodology in demonstrating the truth of his own faith, and his approach to the conversion of the *infideles*. Llull's attitude towards the Jews is perhaps more understandable in the light of St. Anselm, his disciples and contemporaries. Anna Abulafia has shown both the innovations used and limitations exposed in the use of *ratio* in order to prove the truth of the Christian faith. Llull's use of reason is clearly influenced by his twelfth century predecessors, although he goes much further by allowing *ratio* to conclusively prove the mysteries of the Christian faith. However, not unlike St. Anselm, Llull combines the use of scholastic reasoning with the need for intellectual attainment and spiritual engagement on the part of both the Christian seeking the truth of his faith and the unbeliever in an inter-religious dialogue. Hence, for Llull, in distinction to the thought of his predecessors as displayed in Abulafia's study, the use of reason is part and parcel of a much larger and all encompassing framework incorporating spiritual or mystical experience as a way of understanding the Divine and His creation and proving the tenets of the Christian faith.

11) Badia, «Postil·les naturals a Llull i Jordi de Sant Jordi»

Malgrat el menyspreu que Llull experimentava envers l'amor trobadoresc, que no va dubtar a titllar de "puteria" al capítol 118 del *Llibre de contemplació*, sí que li va interessar l'amor profà des d'un punt de vista mèdic, especialment pel que fa a les disfuncions cerebrals que podien ocasionar la folia pròpia de la passió amorosa. Lola Badia, interessant-se pels continguts científics, bàsicament mèdics, presents en obres literàries, posa en relació diverses referències lul·lianes a aquesta qüestió amb la divulgació entre el laicat de nocions psicològiques procedents de l'escolàstica que, alhora que consideraven el cervell centre del coneixement sensible, assumien la necessitat d'una ànima espiritual individual (i, per tant, superposaven unes determinades implicacions morals a una realitat de tipus natural, situació que comporta plantejar-se el problema, debatut per moralistes i poetes, de la relació existent entre el cos i l'ànima). Així doncs, Badia reinterpreta algun dels passatges en què el beat es fa ressò d'aquestes nocions, concretament dels capítols 65 ("De ley de natura") i 85 ("De ànima") de la *Doctrina pueril* (1275), i del sermó 52 ("De glotonia e de luxuria") del *Llibre de virtuts e de pecats* (1312-1313), basant-se en la formulació que en van fer per a ús laic autors com Guillem de Conches o Bernat de Gordon, en els textos dels quals es divideix el cervell en tres cambres o ventricles: a la primera, situada darrere del front, es copsarien i reunirien les dades de l'exterior percebudes mitjançant els sentits corporals (ara convertides en imatges sensibles); a la segona, situada damunt del paladar, es duria a terme la valoració d'aquesta percepció, i a la darrera, localitzada a la nuca (el *tos*), és on trobaríem la memòria sensitiva, destinada a l'emmagatzematge d'imatges. Segons aquest esquema, la malaltia amorosa o *amor hereos* seria producte d'una alteració de la percepció, caracteritzada per la valoració desmesurada de la imatge sensible de la persona estimada, que es localitzaria al segon ventricle, o cambra de la fantasia segons Llull, on la imaginació hauria aportat a l'enteniment les imatges sensibles. En darrer terme, com llegim al *Llibre de virtuts e de pecats*, la imaginació actuaria sobre els òrgans del subjecte (els ronyons i els genitius) i n'afectaria el control racional dels apetits i el comportament; és el que, en termes morals, qualificarem de pecat. A aquesta segona cèl·lula es referiria, sense que s'hagi de parlar d'una influència directa del beat, el primer hemisfiri del conegut vers de Jordi de Sant Jordi "Jus lo front port vostra bella semblança".

- 12) Badia, «La legitimació del discurs literari en vulgar segons Ferran Valentí»
Ressenyat sota el núm. 7 més amunt.
- 13) Beattie, «“Pro exaltatione sanctae fidei catholicae”: Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull»
- 22) Hillgarth, «The Disputation of Majorca (1286): two new editions»
- 25) Johnston, «Ramon Llull and the compulsory evangelization of jews and muslims»
- 27) Lohr, «Ramon Lull and thirteenth-century religious dialogue»
- 36) Reinhardt, «Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: la disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo»
- 51) Simon, «The Church and Slavery in Ramon Llull's Majorca»

En dos congressos celebrats en els darrers anys s'han presentat diverses ponències que giren al voltant de l'apologètica lul·liana, parlant en un sentit ampli, o del seu context històric.

Pamela Beattie (autora també d'una tesi doctoral presentada a la Universitat de Toronto el 1995 amb el títol de *Evangelization, Reform and Eschatology: Mission and Crusade in the Thought of Ramon Llull*) fa una síntesi exhaustiva del problema de les relacions entre croada i missió en Llull en el context del seu temps; estudia les següents obres: *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, *Tractatus de modo convertendi infideles*, *Liber de fine*, *De acquisitione Terrae Sanctae*, *Petitio Raimundi in Concilio generalis*. Entre els conceptes de missió i croada lul·lians no hi ha contradicció perquè el recurs a la força és un últim recurs extrem i ha d'anar acompanyat sempre d'evangelització.

L'article de M. D. Johnston té la principal virtut de posar en paral·lel un seguit de textos lul·lians que es refereixen a l'evangelització forçada dels infidels amb una sèrie de disposicions reials de la corona catalano-aragonesa sobre la predicació i la disputació a sarraïns i jueus. Els textos de Llull repassats són: *Llibre de contemplació*, cap. 346.18, *Doctrina pueril*, cap. 83, *Blaquerna*, caps. 75 i 80, *Tractatus de modo convertendi infideles*, *Dictat de Ramon*, *Liber de praedicatione contra Iudaeos*, *Liber de fine*, *Petitio Raimundi in Concilio generalis*, *Liber de novo modo demonstrandi*, *Liber per quem poterit cognoscit quae lex sit melior et verior*. També són analitzats els privilegis obtinguts pel beat de Ramon Gaufredi, general dels franciscans (1290), Carles II d'Anjou, rei de Nàpols (1294) i Jaume II d'Aragó (1299), per a la predicació als infidels en territoris de les seves respectives jurisdiccions. Les disposicions reials que es prenen en consideració van des del decret de Jaume I, de 12 de març de 1243, fins a decrets de Pere III; bàsicament, són textos que ja coneixem per l'estudi de Jaume Riera i Sans «Les

llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV)», *Calls*, 2 (vegeu-ne la ressenya a *EL*, 28, pp. 250-51).

Encara que el repàs de Johnston no deixa de tenir el seu interès, dues circumstàncies el fan una mica ociós: el fet que sigui gairebé impossible de precisar quina relació de dependència existeix entre les disposicions reials i les preses de posició del beat; i el fet que en les propostes lul·lianes no s'observi gairebé cap variació al llarg del temps.

Dos detalls: malgrat el que afirma l'autor (i malgrat la seva remissió a Hillgarth a la nota 66) no sé que Llull hagi escrit mai «several tracts against the Spirituals» (p. 20); crec que Johnston sobrevalora el fet que Llull es consideri o sigui considerat «magister»: em fa l'efecte que no és pas l'únic a utilitzar aquesta denominació sense el rigor acadèmic que implica.

Charles Lohr (que pròpiament no es pot dir que parli del diàleg religiós al XIII) posa de manifest al seu treball com els fonaments apologètics de l'Art topen amb el principi d'indemostrabilitat de la fe de la teologia escolàstica coetània de Llull i amb la lògica limitada al coneixement intel·lectual de les coses sensibles, pròpia de la lògica aristotèlica adoptada a la universitat.

Klaus Reinhardt fa una anàlisi de l'obra de final del segle XIII, *Disputatio Abutalib sarraceni et Samuelis Iudaei*, encara inèdita, en què en un intercanvi epistolar (pròleg més set cartes) els esmentats sarraí i jueu proven la veritat de la fe cristiana mitjançant els textos sagrats de l'altre. Obra d'un teòleg cristià (potser d'Alfonso Buenhombre, dominicà que se'n pretén traductor de l'àrab al llatí), es basa en la interpretació de l'Alcorà i de la Bíblia (estem molt lluny de les raons necessàries lul·lianes), en la línia iniciada per Ramon Martí, però en un ambient d'una certa tolerància.

L'estudi de Larry Simon, per bé que es fa un repàs a la doctrina de l'Església sobre l'esclavitud, que durant segles la tolera i l'aprova, se centra en l'aportació de dades sobre la tinença d'esclaus per part d'institucions eclesiàstiques a la Mallorca contemporània a Llull. S'estudia l'extensió de les pràctiques esclavistes, les circumstàncies de les manumissions i les relacions de Llull amb el fenomen (el cas de l'esclau sarraí, mestre d'àrab, seria segons l'autor: «an indication of just how much slavery and slaves were an accepted aspect of the intellectual and physical landscape of thirteenth-century Christendom», p. 362.)

A aquests treballs caldria afegir encara la nota que fa J. N. Hillgarth sobre dues edicions de la *Disputatio contra Iudeos* d'Inghetto Contardo: la de Gilbert Dahan (París, 1993, veg. *SL* 33, pp. 47-50) i la d'Ora Limor (primer publicada a Jerusalem, 1989, veg. *EL* 29, pp. 203-04, i ara a Munic, 1994). Hillgarth troba diversos paral·lelismes entre els casos de Contardo i Llull que complementen el que ja n'han dit A. Bonner i L. Badia en aquesta revista en les ressenyes ara tot just citades.

A. Soler

17) Domínguez, «“Moltes novelles raons”. La originalidad del “Ars praedicandi” de Ramon Llull en su contexto medieval»

L'editor de les versions llatina i catalana de l'*Art major de predicació* i de l'*Art abreuçada de predicació* de Ramon Llull (ROL XV, NEOLR I, ROL XIX) és també l'autor d'estudis de context i de fonts sobre el curiós fenomen de la predicació lul·liana (vegeu sobretot la seva rica introducció al mencionat tom XV del ROL). El present treball és una extensa i articulada reflexió històrica i teòrica sobre la naturalesa intel·lectual i l'originalitat del bloc de sermons de Ramon Llull que Domínguez coneix millor que ningú; no li hem demanat, doncs, que repassi totes les obres lul·lianes sobre la predicació anteriors (*Liber de praedicatione contra Iudaeos*, *Sermones contra Averrois*, entre d'altres) o que connecti amb els estudis que l'han precedit dintre de la pròpia sèrie dels ROL (vegeu els toms III i IV, a cura d'Abraham Soria Flores).

Domínguez planteja el fet que Llull va concebre un nou sistema de comunicació de masses vinculat a una crida constant a la raó humana, que és qui guia el comportament ètic individual. Aquesta proposta tan estimulante, vista des d'una perspectiva contemporània, constitueix una autèntica revolució intel·lectual situada en el context de l'escolàstica del pas del XIII al XIV. D'aquí que el treball de Domínguez repassi certs pressupòsits teòrics de l'homilètica i de la teologia medievals, operació que el porta a constatar qüestions tals com el paper del sermó vulgar en la fixació culta dels idiomes populars, el caràcter elitista i clos de la cultura universitària parisenca, o la peculiar natura divulgativa de la predicació mendicant, sempre adreçada a educar el poble gràcies a la seducció emotiva més que no pas a una disciplina racional. Aquest tipus de constatacions comporten *excursus* que poden ser molt útils per a lectors no iniciats en el camp estricte del sermó medieval.

El *modus operandi* lul·lià es desmarca d'una tradició ultracodificada que es remuntava a la patristica a través de la digestió universitària. El sermó és per a Llull un vehicle de difusió del seu pensament i els textos que produeix són per a ser predicats directament sinó per a educar els predicadors a fer uns discursos que, prescindint dels testimonis immediats de la Revelació (és a dir l'Escriptura), inoculin directament a l'intel·lecte dels homes els principis racionals irrenunciabls d'una Veritat que la raó no pot no acceptar. Domínguez ressegueix les diverses repercussions paradoxals que pot tenir per a una mentalitat escolàstica aquest plantejament tan senzill i tan net, tan honestament allunyat dels terroristes «rentats de cervell» de la predicació de masses a l'ús. La seva franca defensa de la proposta lul·liana (p. 134) comporta analitzar la qüestió del tancament (dins d'*eburnea turris* eclesial i professional) i de les innecessàries obscuritats de la tradició escolàstica (p. 116). La clau de la coherència i de la,

diguem-ne, dignitat ètica, de la proposta de sermó de Ramon cal anar-la a cercar en la seva insòlita condició de teòleg laic (no universitari i no clerical). A partir d'aquesta assumpció, queda oberta una línia de recerca que ens portaria a rastrear en la tradició occidental en general i catalanoaragonesa en particular casos paral·lels, possiblement no heterodoxos. L'afer de la divulgació del saber universitari entre els laics, de la qual Llull va ser certament un precursor en terres de l'orient peninsular, assenyala encara una altra línia de recerca fonamental, que ens duria fins a les enciclopèdies vulgars del franciscà Eiximenis, d'un segle posterior a Llull. Aquestes breus anotacions crec que mostren amb claredat la riquesa de suggeriments del treball de Domínguez, el major mèrit del qual resideix, al meu entendre, en la finor amb què analitza les motivacions ètiques de Llull.

Lola Badia

18) Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*

És una mesura de la fama que ha assolit Umberto Eco que aquest llibre hagi estat publicat simultàniament en cinc idiomes. I és del tot inusual que un llibre de tanta difusió tingui un capítol dedicat a «El "Ars magna" de Ramon Llull», un altre al «Cabalismo y lulismo en la cultura moderna», i un tercer titulat «De Leibniz a la *Enciclopedia*», que també tracta del beat. Per tant, segurament que d'ara endavant constituirà el lloc on la majoria de lectors no especialitzats prendran contacte amb l'Art lul·liana i la història del lul·lisme. Quina visió n'extrauran, d'aquest llibre?

En general és una visió correcta, a pesar d'un gran nombre de petits errors que podrien donar una impressió inicial negativa, i fins i tot provocar un rebuig dels especialistes. Per exemple, a les primeres línies del capítol sobre Llull diu que la majoria de les seves 280 obres foren escrites inicialment en àrab i en català. Dóna el nom de *tabula generalis* (p. 58 i altres llocs) al requadre dels conceptes bàsics de l'Art que apareix com a desplegable a la famosa edició renaixentista de Zetzner, cosa que podria produir una confusió amb l'obra d'aquest mateix títol. Després d'altres confusions sobre aquella *tabula*, explica (p. 64) que un problema de combinatòria no es resol per raonaments formals «sino sobre la base de informaciones procedentes de la experiencia», cosa que dóna una impressió de Ramon Llull com a empirista. I a continuació explica que l'Art fou concebuda «para convencer a los averroístas musulmanes», confonent així els averroistes de París amb pensadors musulmans. Diu (p. 65) que al *Compendium Artis demonstrativae* «Llull dice explícitamente que ha tomado de los árabes los términos del Ars», quan de fet el que pretén haver pres és l'allau de

sufixos amb la qual expressa la seva teoria correlativa. Però aquests errors (i bastants altres similars) són d'una importància menor; no invaliden la substància del que diu.

Perquè el moll de les seves explicacions és potser la millor introducció popular a l'Art combinatòria lul·liana que s'ha fet. I el que sí que és d'agrair és que no s'ha limitat a presentar-ne els mecanismes, com fan tants i tants autors, sinó que s'ha endinsat en el camí difícil d'explicar com funcionen, amb exemples concrets presos de l'*Ars generalis ultima* i de l'*Ars brevis*. Així que el lector arriba a tenir una idea bastant neta del funcionament de l'Art, que és, és clar, el seu aspecte central. El fet, però, que Eco s'hagi limitat a aquesta combinatòria, com si fos tota l'Art, li ha fet afirmar que l'Art només pot provar les coses ja sabudes, és a dir, provinents directament dels seus principis bàsics, quan de fet Llull ens diu ben clarament que hi ha coses provables explícitament pels principis bàsics a través de la combinatòria, i altres implícitament a través d'altres mecanismes de l'Art. Però cal dir que es fa difícil imaginar com es podria explicar l'Art en un capítol de setze planes sense limitar severament els temes tocats, i és d'agrair que el lector ja tingui el que té.

El capítol sobre l'*Ars magna* acaba amb dues pàgines informatives i interessants sobre l'*Arbre de ciència*, que amb raó es compara amb la «Cadena de l'Ésser» del famós llibre de Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being*.

El capítol sobre «Cabalismo y lulismo en la cultura moderna» repassa la història del lulisme, o més ben dit de l'art combinatòria lul·liana, que sens dubte ha estat l'aspecte més important de la influència europea del beat. Eco no tan sols repassa els noms més coneguts com Pico de la Mirandola i Giordano Bruno, sinó que suggereix possibles influències o derivacions de la combinatòria lul·liana en l'esteganografia (escriptures secretes, i normalment simbòliques) de figures com Tritemi, Vigenère o Selenus, i altres influències o derivacions en el cabalisme del Renaixement i del Barroc de Garzoni de Bagnacavallo, Morestel i Naudé. Aquí em sembla que hi ha suggeriments a investigar, pistes que caldria seguir i que ens obririen altres pistes.

Pel que fa a Giordano Bruno, també sotmet la seva utilització de la combinatòria a una anàlisi breu del seu funcionament, cosa tan poc freqüent en el cas d'aquest personatge com ho és en el de Llull. Mostra, a través d'un exemple pres del *De umbris idearum* com els conceptes es combinen a fi de descobrir imatges, o com diu Eco, «posibles escenificaciones». Frances Yates va suggerir que aquestes imatges eren utilitzables per a fins màgics, mentre que més recentment Rita Sturlese ha suggerit que la seva finalitat era generar síl·labes combinables en una infinitat de paraules. Eco explica breument aquestes dues possibilitats, i ens deixa amb suggeriments força interessants.

Finalment, en un capítol «De Leibniz a la *Enciclopedia*» repassa d'una

manera breu però correcta l'intent leibnizià de reformar l'Art combinatòria lul·liana a fi de construir si no una llengua universal, almenys un llenguatge científic utilitzable per al descobriment de la veritat.

Al començament d'un llibre seu sobre la semiòtica, Eco cita Pascal: «Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau: la disposition des matières est nouvelle.» Crec que és una cita que també podria precedir *La búsqueda de la lengua perfecta*, un llibre que no tan sols proporciona una introducció intel·ligent per al principiant, sinó als especialistes ens brinda disposicions noves i connexions insospitades, que sempre són estimulants i saludablement desoncertants.

A. Bonner

21) Herrera, «Ramon Llull: Mystic Polymath»

A l'era del WWW les condicions de la producció «científica» són les que són i ni Feyerabend en els seus anys més iconoclastes ho haguera imaginat. Però resulta esgarriós que, tot citant Llinarés, Hillgarth o Bonner, puguin passar per malla tantes inexactituds biogràfiques i de les altres.

De tot en salvaria la idea d'una *imitatio virtutum Dei* com a peça important de la contemplació lul·liana. Però, sols la idea.

J. Gayà

22) Hillgarth, «The Disputation of Majorca (1286): two new editions»

Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

23) Jaulent, Esteve, «A demonstração per equiparação de Raimundo Lúlio»

L'estudi que Jaulent dedica a la lul·liana demostració *per aequiparantiam* té dues parts principals. Després d'una referència a la teoria aristotèlica de la demostració, la primera part exposa els «fonaments metafísics de la demostració *per aequiparantiam*». L'autor hi resumeix en cinc punts el que és, segons Llull, l'estructura de l'ésser concret: 1) de caràcter tridimensional (potència, objecte, acte), 2) definit per una determinada *mixtio* dels principis universal (dignitats en Déu) i 3) mitjançant l'estructura correlativa d'aquests principis, 4) oberta a la ulterior definició pels accidents i, finalment, 5) constituït objecte del coneixement a través dels mateixos principis. Sobre aquests darrer punt insisteix l'autor

que tot coneixement i definició essencial s'haurà de moure en una comparació amb els principis universals en la seva major perfecció. Això no obstant, la teoria lul·liana no se pot reduir al platonisme d'un coneixement per participació en les raons eternes.

Seguint, després, el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, en la segona part l'autor exposa les passes de la demostració lul·liana, que són:

1) Prova de l'existència d'una perfecció finita real. Entenem que aquesta afirmació es fa en el marc del que s'ha exposat abans.

2) Identificació d'aquesta perfecció en l'Ésser Perfecte. Aquí l'autor retorna sobre la teoria lul·liana del coneixement, per desfer l'objecció que veu en aquest pas una il·legítima transferència de l'ordre real a l'ordre ideal.

3) Aplicació dels principis de concordança, diferència i igualtat per fonamentar la convertibilitat de les dignitats en Déu i deduir-ne afirmacions a través dels correlatius.

4) Ús d'aquests coneixements per aplicar-lo al coneixement de les criatures.

En diversos indrets de l'estudi, l'autor repeteix que el fonament de la teoria lul·liana s'ha de trobar en l'afirmació de l'analogia de l'ésser. I en aquest mateix sentit, assegura que la demostració *per aequiparantiam* s'ha d'entendre com «un procediment lògic per a concloure arguments de conveniència sobre la realitat finita». Aquesta precisió «sobre la realitat finita» com a àmbit propi de la demostració *per aequiparantiam*, queda reforçada quan ens diu que el «nucli central» de la demostració estriba en utilitzar-la en passar del coneixement de Déu al de les criatures.

Pens que en aquest punt l'autor no és del tot exacte. Al meu entendre, Llull deixa ben clar que formula la demostració *per aequiparantiam* per fer possible l'argumentació teològica, el coneixement de Déu (sobretot en la seva Trinitat). Que després el procediment sia aplicable a les criatures (com a obra de Déu), sembla també lògic, encara que el text lul·lià no resulta massa decidit a parlar aquí d'una demostració *per aequiparantiam*.

J. Gayà

24) Jaulent, Esteve, «O «esse» na ética de Raimundo Lúlio»

Fa temps que també la investigació medievalística té present que les raons ètiques no poden ésser tractades sols com a corol·laris d'un sistema metafísic, sinó que aquest es construeix en vistes a l'actuació ètica. D'aquí la proliferació de les investigacions sobre les doctrines ètiques medievals. En el cas de Llull el primer era prou conegut i, de manera semblant, es multiplicà la bibliografia sobre el tema.

L'article de Jaulent fita ben concretament en la relació entre el tema central de la metafísica (l'acte d'ésser de l'ésser) i la fonamentació de la possibilitat de l'acte ètic. Ho fa repassant, primer, les dues vies obertes a la reflexió metafísica. Una que defineix l'acte d'ésser com estat de l'essència (essencialisme) i l'altra que considera l'acte d'ésser com a perfecció (de l'ésser). Seguint aquesta segona opinió, s'ha de dir que la circularitat de moviment en el cas dels éssers finits és trencada per la potencialitat de l'essència. D'on emergeix l'operació (acte de l'ens) per la qual l'acte d'ésser actualitza la potencialitat essencial. Segons això, la persona, definida per la seva espiritualitat, trobarà en els actes d'enteniment i d'amor la seva perfecció essencial. Aquests punts, per altra banda, són explicats referint-se als escrits de Tomàs d'Aquino.

Les darreres planes de l'article recorden l'antropologia lul·liana, tal com és exposada en obres com *Libre de meravelles* i *Libre d'home*. Després es passa a considerar el concepte de *esse* en Llull, definint-lo pel «dinamisme intrínsec a l'ésser» i qualificant-lo com «ésser productiu». Es refereix a la impossibilitat d'*occiositas* en les perfeccions de l'ésser, que per a Llull són els principis o dignitats. Trobem, així, una causalitat intrínseca semblant, si no idèntica, amb la esmentada abans i que fonamenta l'actuació ètica.

J. Gayà

25) Johnston, «Ramon Llull and the compulsory evangelization of jews and muslims»

Ressenyat sota el núm. 7 més amunt.

26) Knobloch, Eberhard, «Combinatorial probability»

Una història resumida de la combinatòria per un expert reconegut, que, després d'un breu preàmbul sobre l'Índia, explica que la combinatòria medieval musulmana s'aplicava a la lingüística i l'astrologia. Si Ramon Llull va contribuir poc a la teoria matemàtica de la combinatòria, els seus seguidors, sobretot al segle XVII, en demostraren un gran coneixement. Cita sobretot Athanasius Kircher, els alumnes de Kircher, Kaspar Schott i Kaspar Knittel, i els lul·listes espanyols Sebastián Izquierdo i Juan Caramuel de Lobkowitz. Curiosament, només cita de passada la *Dissertatio de arte combinatoria* de Leibniz, potser perquè l'autor s'interessa més pels aspectes matemàtics i teòrics de la combinatòria que no pel seu ús com a fonament d'una ciència o llengua general. Però aquest breu article tanmateix fa pensar que tant les

arrels com molts aspectes de la influència posterior de la combinatòria lul·liana són encara per investigar.

A. Bonner

27) Lohr, «Ramon Lull and thirteenth-century religious dialogue»

Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

28) Maduell, Alvar, «Projecció Lul·liana de Pin i Soler»

Tan important com l'anàlisi de l'obra de Ramon Llull és l'estudi del lul·lisme, perquè aporta perspectives distintes del pensament lul·lià. El lul·lisme té tres caires prou diferenciats: el caire vitalista, interessat per delimitar i definir la biografia de Llull; el lul·lisme hermenèutic, preocupat per destriar el pensament lul·lià; i el lul·lisme de caire sintètic, en la mesura que converteix les idees lul·lianes en la base de noves filosofies o en aportacions marginals a ideologies distintes. En qualsevol cas, la semàntica lul·lista ha generat desviacions, deficiències i radicalismes que van des d'un pseudolul·lisme a una lul·liomania, passant per una simple lul·lofilia. Josep Pin i Soler segueix aquest darrer camí, ja que —com afirma Maduell— tot i interessar-se per Llull sense comprendre'l, s'ha de considerar un lul·lòfil que, gràcies a la traducció del llibre de Zwemer arriba a conèixer l'home Llull, però no gaire el seu pensament.

A partir d'aquí, Maduell estudia la troballa per Pin del llibre de Zwemer, *Raymund Lull First Missionary to the Moslems* i la seva estructura, dibuixa molt succintament la personalitat de l'autor, parla de les traduccions alemanya i castellana del llibre, per analitzar posteriorment la traducció catalana de Pin. Malgrat la brevetat amb què són estudiats aquests temes, Maduell aprofita per suggerir un aplec de qüestions marginals força interessants, com són el contingut del llibre i de les introduccions, la finalitat missional, les variacions introduïdes per les traduccions, l'enfocament protestant que l'autor fa de l'activitat missionera, etc. En definitiva, una bona aportació per ampliar el coneixement del lul·lisme.

S. Trias Mercant

29) McVaugh, *Medicine before the plague. Practitioners and their patients in the Crown of Aragon, 1285-1345*

El nom de Michael R. McVaugh no és gens desconegut en les nostres latituds, sinó que al contrari, els seus treballs actuen com una impecable targeta de presentació i fan que els elogis esdevinguin epítets insubstituïbles. És el cas dels seus pròlegs i les acurades edicions de les obres mèdiques llatines d'Arnau de Vilanova (que amb el títol d'*Opera medica omnia* publica la Universitat de Barcelona), de la seva constant i meticulosa recerca en els arxius de la Corona d'Aragó, dels seus treballs amb Lluís García Ballester i el seu equip, de la seva col·laboració en obres que estudien la història social de la medicina, com el fonamental *Practical medicine from Salerno to the Black Death* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), i... del llibre ara objecte de ressenya.

Medicine before the plague... és a hores d'ara el treball indefugible sobre la medicina a la Corona d'Aragó, circumscrit a partir del regnat de Jaume II i durant les quatre primeres dècades del segle XIV. És de lectura obligada si es vol conèixer el procés de medicalització viscut per la societat catalana a la Baixa Edat Mitjana, que es donà malgrat que els professionals de la medicina no haguessin desenvolupat encara una consciència col·lectiva. El procés d'aquest triomf social de la medicina —que sembla que comença al sud d'Europa (a Itàlia, a la Corona d'Aragó) i que s'estendrà després per tot Occident— no havia estat mai estudiat amb detall fins a l'aparició de *Medicine before the plague...*, obra que, amb la rigorositat documental i la suggerent i ordenada exposició que caracteritzen els treballs de McVaugh, hauria de servir de model per als estudis aplicats a les altres societats medievals que haurien d'aparèixer.

El llibre pren com a punt de partida la figura de Jaume II, i va desglossant progressivament l'entusiasme públic per l'aprenentatge de la nova medicina (universitària i escolàstica) així com l'àmplia difusió dels nous coneixements en totes les capes de la societat i entre els diferents professionals mèdics. En efecte, i sense pretendre ser banals, podríem gosar afirmar que la hipocòndria del rei just és un dels factors responsables de la medicalització de certes institucions, començant per la Corona, que s'anirà transmetent de manera progressiva cap a la base de la piràmide social.

El capítol primer exposa la història mèdica de la família reial, la primera a manifestar obertament la seva confiança en la medicina i en els professionals que l'exerceixen. Jaume II, obsessionat per les seves múltiples malalties, es volta d'un cos de metges que fa venir d'Itàlia o de Montpeller al començament del seu regnat, però que ja són autòctons uns anys després de la fundació de la Universitat de Lleida, on s'ensenyà medicina a partir de 1301. L'interès del rei per la seva pròpia salut, per la de l'esposa i dels fills, per força havia de contri-

buir a crear aquest context cultural que esdevindrà receptiu a la nova pràctica mèdica. No és sobrer recordar que l'emblemàtica personalitat d'Arnau de Vilanova estigué lligada amb el monarca, al qual dedicà el *Regimen sanitatis* tot posant atenció en com afecten les sis coses no-naturals del galenisme àrab a les complexions sanguínies i colèriques (que acostumen a tenir morenes, com diu la introducció del pròleg de Berenguer Sarriera).

El capítol segon està dedicat a l'anàlisi dels diferents practicants de la medicina, començant per precisar els termes que els defineixen: McVaugh explica el paper que realitzaven en la medicina medieval els *fisicus* (o metges en el sentit modern del terme), els cirurgians, els metges (que podien ser o bé *fisicus* o bé cirurgians, o les dues coses alhora), els apotecaris i els barbers. Tots ells són analitzats des d'un punt de vista social i, així, unes taules mostren el percentatge de professionals de la medicina existent a les grans ciutats com Barcelona, per exemple: cap al 1330 hi ha uns 7 metges (físics i cirurgians) per cada 10.000 habitants, xifra que és la que trobem documentada a tota Europa en aquella centúria. El capítol s'acaba amb unes notes sobre les minories jueva i musulmana, que quedaran excloses de la nova medicina escolàstica per qüestions de religió (les dones metges seran tractades al capítol següent).

Dedicat a l'èxit que obté l'aprenentatge mèdic, el capítol tercer s'inicia amb una cita del *Llibre de contemplació* de Ramon Llull, on el beat blasma la ignorància dels metges. La seva postura és, però, aïllada perquè, com explica McVaugh, a finals del XIII hi ha una preocupació general per assegurar la competència dels professionals de la medicina, que passa per les regulacions de la pràctica mèdica que estableix la legislació, que introdueix la figura dels examinadors a partir de les disposicions dictades a Montpeller el 1239 i que es concretaran del tot amb els Furs de València de 1329-1330. És obligat de remarcar l'interessant apartat dedicat a les traduccions al vulgar —llegeixi's al català— de les obres mèdiques. A partir de les traduccions, el nou coneixement mèdic es transmet a tots els professionals, fins i tot en aquells que no tenen titulació universitària, que no saben per tant llatí però que exerceixen la medicina potser des de fa generacions. El públic a qui van destinades les obres en català són els que es troben en els escalafons més baixos de la pràctica mèdica: els apotecaris, els barbers, els cirurgians. McVaugh remarca que es tradueixen al català obres com la *Cirurgia* de Teodoric Borgognoni (1305) o la de Lanfranc (1329) quan aquestes traduccions científiques no són gaire habituals a Europa. El rei Jaume II ja s'havia adonat de la necessitat de comptar amb traduccions de les obres escolàstiques que transmetien el nou saber mèdic per tal de difondre'l per tota la Corona, car ell és al darrere de moltes d'aquestes iniciatives: posseï un exemplar de la *Cirurgia* traduïda de Borgognoni i la mateixa reina Blanca va fer traslladar al català, cap al 1310, el *Regiment de sanitat* de Vilanova.

El capítol quart analitza la pràctica mèdica concreta d'aquells que tenen cura de la salut dels habitants de la Corona d'Aragó. S'estudien les seves funcions específiques tot remarcant la inexistència d'una línia divisòria contundent entre uns i altres. Les tasques dels uns podien ser realitzades de vegades per d'altres, si l'ocasió ho requeria. Així, un barber podia fer una incisió com un cirurgià si no n'hi havia cap a prop del malalt en aquells moments. En definitiva, McVaugh deixa ben clar que hi ha una cultura científica comuna distribuïda entre tots els practicants de la medicina, la qual cosa els dóna unitat a tots ells i al saber que ostenten (les traduccions tornaran a ser importants en aquest punt).

Els capítols cinquè i sisè estan dedicats a qüestions vitals de la pràctica mèdica. El primer, a la malaltia, la diagnosi, la prognosi i les teràpies utilitzades: la dieta (i aquí el *Blaquerna* lul·lià serveix d'exemple i testimoni), les purgacions, la flebotomia, els medicaments i la cirurgia, que són posades en pràctica per aquest ordre en una medicina que és bàsicament preventiva. El segon, a la relació que s'estableix entre el pacient i el practicant, que es basa sobretot en la confiança que el malalt ha de tenir en el professional, confiança que s'obté bàsicament a partir de la fixació d'uns honoraris (el tema pren d'aquesta manera una clara dimensió social).

En el setè i últim capítol es tracta del rol social de la medicina, de com la societat es va medicalitzant progressivament i s'accepta l'autoritat dels professionals mèdics en terrenys dels quals en un principi n'eren exclosos, com és el de la justícia. Per exemple, hi aprenem que l'Església té en compte l'opinió dels metges en casos d'esterilitat i impotència, que els metges també intervenen en les desupitacions, que poden dictaminar en qüestions que afecten la salut pública, o que s'introdueixen progressivament en els hospitals (com es posa de manifest en el *Blaquerna*) que, com és sabut, havien estat en un principi només un asil per als pobres. La medicalització de la societat és evident, doncs, arreu, i ho acaba sent també, en la literatura, amb l'aparició d'una terminologia específica en obres com la d'Ausiàs March o en l'*Espill* de Jaume Roig, el metge de València que havia estat al servei de la Corona, havia exercit d'examinador del seu municipi i intervingut també en algunes desupitacions.

El cas d'aquests dos escriptors valencians posa de manifest, una vegada més, com el saber es difon per la societat medieval al marge de les aules universitàries: és evident que hi havia a l'Edat Mitjana una minoria culta disposada a assimilar nous coneixements (ja sigui teològics, ja sigui científics), que li arribaven moltes vegades a través de traduccions. I si això passava a l'Edat Mitjana, per què no hauria de donar-se el fenomen ara en la majoria culta catalana de les acaballes del segle XX? Sigui'm permès d'acabar aquestes ratlles —amb tota la modèstia— com ho hauria pogut fer Jaume II: l'excel·lent llibre de Michael R.

McVaugh es mereix d'obtenir una difusió més àmplia que la que permeten els cercles acadèmics. Algú s'hauria d'encarregar de la traducció.

Antònia Carré

30) Merino, *Historia de la filosofía franciscana*

De què serveixen les notes a peu de pàgina? Jo pensava que servien per conduir el lector a llocs on pot trobar ampliacions confirmatives del que s'afirma o l'exposició d'opinions que es refuten. En el primer cas les notes vénen a ser una mena de testimonis a favor. Què passa quan hom es veu ell mateix en aquest paper a favor d'idees que hom creu per cert no haver mantingut mai? Desolació és dir poc. L'autor a què ens referim, se serveix a peu de pàgina dels noms de Pring-Mill, Hillgarth, Bonner, Badia o Gayà, per dir en lletres de motlle que Llull «representa la escolástica popular del Medioevo», que «se sirve no tanto de la lógica y de la metafísica aristotélicas cuanto de la literatura en sus vertientes poética, novelesca, religiosa y mística. Pero todo ello vertebrado y articulado dentro de un ideal iluminado de ciencia intuitiva»; que Llull fou patge del rei Jaume I i preceptor i senescal de Jaume II; que arran de la conversió Llull decidí «transformarse en humilde juglar de Cristo, al estilo de Francisco de Asís, al que quiere seguir como terciario cristiano», sense relacionar ni poc ni molt conversió i propòsit missioner; que «no dominaba perfectamente el latín, por eso escribió la mayoría de sus obras en la lengua materna. Sin embargo, algunas de ellas las hizo traducir al latín y al árabe»; etc. etc. Crec que per mostra n'hi ha prou.

Després de la introducció general i biogràfica, es comenten les següents obres de Llull: *Llibre de contemplació* («es una enciclopedia»), *Doctrina pueril* («manual de normas pedagógicas para conocer, aconsejar y educar a los jóvenes»), *Llibre de cavalleria*, *Blaquerna* (ni tan sols s'hi cita el *L. d'amic e Amat*), *Meravelles*, *Arbre de ciència*, *Liber principiorum medicinae* i *Liber de ascensu et descensu intellectus*. Cap obra referida explícitament a l'Art ha trobat lloc en aquest catàleg.

Amb l'exposició de l'Art la confusió segueix creixent. Un exemple: «Los principios absolutos se identifican con las dignidades divinas. Los relativos sólo se conocen como vestigios en el orden del ser creado. Por eso, el punto de partida del Arte Magna es el mundo sensible...»

Tota la qüestió de la relació de Llull amb la cultura àrab es despatxa amb 8 línies, incloent-hi la referència al moro que li ensenyà l'àrab i «que debió de ser letrado».

Ja ho diu la dita: «Agafar el rave per les fulles». I tan rave!

J. Gayà

31) Miró i Baldrich, «La coneixença de Llull a Cervera a l'inici del segle XV»

A partir de les dades existents als arxius cerverins sobre la presència a Cervera de fra Pere Rossell, nascut a la vila, l'autor de l'article intenta esbrinar si hi hagué una autèntica escola lul·lista a la vila a començaments segle XV. La documentació conservada demostra que fra Pere Rossell anà a Cervera per a ensenyar «la ciència de Llull» l'any 1403, contractat a proposta dels mestres Bernat de Castellví, Bernat Valentí, Berenguer de Brufaganyes i Berenguer Borraç. Tanmateix, l'estada de fra Pere Rossell a la vila sembla més aviat producte de l'interès que aquests mestres tenien per l'obra de Llull, que haurien conegut a l'Estudi General de Lleida, que no pas a l'existència d'un nucli important de lul·listes a la ciutat.

L'autor clou l'article amb un excursus en què posa en dubte l'estada de fra Vicent Ferrer a Cervera com a predicador pocs anys després d'haver-hi estat fra Pere Rossell.

Ferran Moreno

32) Pereira, Michela, «“Medicina” in the Alchemical Writings Attributed to Raimond Lull (14th-17th Centuries)»

33) Pereira, Michela, «Mater medicinarum. La tradizione dell'elixir nella medicina del XV secolo»

Dos treballs de la persona que més a contribuït a l'avanç dels estudis sobre el món de l'alquímia pseudolul·liana, no tan sols posant ordre en una casa que abans ens semblava bastant caòtica, sinó especificant el paper d'aquesta alquímia dins la història més general de l'alquímia, de la química i de la medicina. És dins aquesta darrera categoria que cauen les observacions de l'autora en els estudis ara ressenyats, és a dir, les possibilitats d'una «pedra filosofal» no tan sols com a «medicina» per transmutar metalls en or o plata, sinó per la seva capacitat de restaurar els desequilibris entre qualitats (entre els elements o entre els humors), d'actuar com a medicina en el sentit més acceptat del mot. Però no com a medicina específica per a una malaltia concreta, sinó com a cos únic, és a dir, «unum corpus medicinale universale ad quod omnes particulares medicinae reducuntur», o com diu el *Testamentum* pseudolul·lià, «mater et imperatrix omnium medicinarum».

Per la seva capacitat de suprimir les impureses i corrupcions no tan sols dels metalls, sinó també del cos humà, podia actuar com un elixir que prolongàs la vida humana. Al mateix temps, per la seva puresa (la destil·lació del vi, per exemple, presa com a manera d'arribar a la seva vertadera essència) era equipa-

nable a la «quinta essència» del món supralunar. A més a més, hi havia un valor simbòlic que equiparava aquesta perfecció material a un «Christus medicinalium rerum». Finalment cal afegir que l'alquimista no treballava des d'una intervenció externa, sinó que duia a terme les operacions mateixes de la natura, actuant-hi a l'interior i segons les seves pròpies regles, cosa que l'emparenta amb la filosofia natural de l'època.

Als dos escrits ressenyats l'autora repassa la història del caire teòric de l'alquímia des de Roger Bacon, i destaca el paper fonamental del *Testamentum pseudolul·lià* en la formació de l'aspecte mèdic. Al segon dels dos escrits ressenyats, suggereix el paper de l'alquímia com a medicina alternativa, després que la tradicional s'havia mostrat ineficaç contra la pesta negra. També mostra com el caire medicinal de l'alquímia es va salvar de la condemna eclesiàstica de la part que feia referència a la transmutació dels metalls, els practicants de la qual una bul·la papal (com també un escrit d'Eimeric) de principis del s. XIV va condemnar com a falsaris.

En l'article en anglès ressalta més una tradició posterior italiana de l'alquímia medicinal pseudolul·liana, de l'orfebre florentí del s. XV, Lorenzo da Bisticci, i de dos metges i alquimistes escocesos del x. XVII, seguidors de Robert Fludd, que treballaven a la cort dels Medici. A l'article en italià, curiosament, ressalta més una tradició anglesa, sobretot d'un capellà d'Enric VI, John Kirkeby, que l'any 1455 havia fet copiar, o en part va copiar ell mateix, el bell manuscrit d'Oxford, Corpus Christi College 244, l'únic que conserva una redacció bilingüe (llatí i català) del *Testamentum*, i que va passar a finals del s. XVI a ser propietat de John Dee.

A. Bonner

34) Raible, *Die Semiotik der Textgestalt. Erscheinungsformen und Folgen eines kulturellen Evolutionsprozesses*

Aunque el hablar humano es unidimensional, su fijación textual es bidimensional. La representación gráfica del texto ha evolucionado considerablemente a través de los tiempos. La organización interna de un texto y su diferente fijación es un proceso de enorme relevancia cultural dentro del desarrollo de los sistemas de comunicación. Las diferentes fases de ese proceso van dictadas sobre todo por la necesidad imperiosa de potenciar la capacidad de información a través de las limitadas posibilidades de la representación gráfica del lenguaje. En el desarrollo progresivo de las formas de expresión escrita juega un papel importante, además de la exposición gráfica de fórmulas matemáticas, la exposición de la metodología sobre el arte de la memoria, de enorme relevancia en la

historia de la cultura. El autor expone (pp. 29-33) el papel del *Ars lulliana* en esa importante veta como temprana expresión de la memoria «inteligente» que tendría en el siglo XVII su momento culminante.

F. Domínguez

35) Ramis, *Ramon Llull: Una breu aproximació al seu pensament*

Una introducció al pensament lul·lià de només divuit planes expressament destinada als joves estudiants. Està dividida en vint apartats que cobreixen caïres tan diversos de la trajectòria intel·lectual del beat com ara l'Art, la filosofia, la teologia, la contemplació, l'apologètica i les seves doctrines socials i polítiques. El llibret acaba amb una bibliografia resumida. Comprimir una obra tan complexa com la de Llull en un espai tan reduït és una tasca difícilíssima que l'autor ha duit a terme de manera molt adequada als fins pedagògics cercats.

A. Bonner

36) Reinhardt, «Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: la disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo»

Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

37) Ripoll, Manuel, *Lulismo. Impresos y manuscritos*

Una obreta que té un interès bibliogràfic molt superior al que hom esperaria d'un catàleg de llibreter de vell. Descriu detalladament 235 llibres i manuscrits de Llull i sobre Llull, molts dels quals no apareixen en les bibliografies anteriors de Rogent i Duran o de Brummer, a les quals servirà de complement utilíssim.

A. Bonner

39) Rosselló Bover, Pere, «La figura de Ramon Llull en l'avantguarda catalana: J. V. Foix i Josep Palau i Fabre»

L'obra i la figura de Ramon Llull han quedat reflectides en els moviments literaris catalans contemporanis, des de la Renaixença fins a les avantguardes. En aquests últims moviments, les trobem reflectides, fins i tot, en autors perta-

nyents a les avantguardes franceses, com Max Jacob, André Breton i Paul Eluard. Rosselló Bover ofereix una panoràmica de la presència de la figura i l'obra de Llull en les avantguardes catalanes. Concretament, en l'obra de dos autors representatius de l'avantguardisme d'abans de la guerra i de la postguerra: J. V. Foix i Josep Palau i Fabre.

Quant a Foix, Rosselló Bover assenyala la diferència que existeix en el reflex de Llull en l'obra de creació i en els articles que Foix dedicà al Beat entre 1933 i 1935. En aquests, un Foix «nacionalista» reivindica un Llull «polític» i «realista», un Llull que té força punts de contacte amb el d'Eugeni d'Ors (a través del qual el noucentisme convertí el lul·lisme en la filosofia nacional de Catalunya). A l'obra de creació, en canvi, es mostra més interessat en el Llull poeta i en el Llull personatge. Foix encapçala obres seves amb citacions d'obres de Llull o converteix el Beat en protagonista d'algun dels seus poemes. La finalitat de l'aparició de Llull en l'obra de creació té tres vessants: reforçar l'actitud «surrealista», posar-lo en relació amb el tema de l'oposició entre seny i follia i reforçar el tret de l'arcaisme de la seva poesia.

Quant a Palau i Fabre, Rosselló Bover diu que, com a poeta que és, s'interessa més per la figura humana i literària de Llull que no pas per la seva veritat científica, i reivindica la condició d'alquimista que s'ha atribuït a Llull. Segons Palau i Fabre, el pensament lul·lià tindria una base alquímica que es manifesta, sobretot, a l'*Art*. D'altra banda, Palau situa Llull dins una línia de pensament caracteritzada per la follia i la marginació. Això el porta a relacionar-lo amb el corrent surrealista i, a partir del *Llibre d'amic e Amat*, pretén equiparar l'experiència mística del Beat a les experiències surrealistes, pel que tenen una i altres d'oníric i d'imaginari. Ara bé, Rosselló Bover apunta que cal tenir en compte que Palau i Fabre fa sovint lectures subjectives i quasi sempre descontextualitzades de l'obra de Llull. Rosselló assenyala encara dos aspectes que Palau i Fabre remarca en Llull: la seva modernitat i ser l'iniciador de la literatura catalana; i la influència de Llull i del *Llibre d'Evast e Blaqueria* sobre el Quixot de Cervantes, una influència que Rosselló considera poc tangible.

Ferran Moreno

40) Rubio «Las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull según el capítulo 154 del «Llibre de contemplació»

Tenir present que l'obra de Llull fou sotmesa a una forta evolució i barrar-se així el pas a interpretacions de validesa global, és una actitud hermenèutica acceptada gairebé per tothom. I en el cas del *Llibre de contemplació* això adqui-

reix unes formes particulars, perquè és una obra «preartística» (per emprar un concepte útil, encara que no del tot adequat) i perquè les condicions de la seva redacció no ens són prou conegudes.

L'article que comentam respon a aquest fet delimitant la seva anàlisi al capítol 154 del *Llibre de contemplació*. El capítol forma part de l'extens tractat dels «senys espirituals». Aquest és un conjunt de capítols que pertanyen al volum segon de l'obra, sense una estructura gaire precisa, però on es troben reflexions claus per al sistema lul·lià. El 154 tracta un tema (el de la fe i la raó) que no guarda gaire relació amb el que tracten els capítols veïns. Possiblement perquè el capítol és sols il·lustració del tema general de la distinció, és a dir, el sentit espiritual de la cogitació.

L'autor ha dividit l'article en dues parts. En la primera l'estudia des d'una perspectiva «teologicofilosòfica» i en la segona ho fa des d'una perspectiva «literària». La primera part segueix el text analitzant-lo per tríades de paràgrafs i dividint-lo argumentalment en dues parts. Una seria una part d'argumentació ascendent (1-18), mentre la segona presentaria una reflexió descendent (19-30). La primera argumentació serveix per definir fe i raó, per presentar les propietats i el funcionament respectiu, indicar com les relacions entre les dues poden superar la seva ocasional contrarietat i arribar a una cooperació en vistes a la demostració de la fe vertadera. Crec que l'autor de l'article, que segueix amb claredat les passes de l'argumentació, no destaca suficientment la centralitat d'aquest tema. La «concordança» entre fe i raó que vol afirmar Llull és aquella que se segueix en afirmar que la raó pot demostrar si una fe és vertadera, en jutjar de la veritat de les afirmacions de la fe a partir de la definició (racional) de Déu. Això és sols possible si s'han delimitat bé les propietats de la fe i de la raó, els seus camps i modes de procedir. Aquesta és precisament la funció de la cogitació, presentar als altres sentits espirituals, i conjuntament a les potències de l'ànima, l'objecte espiritual de forma clara i delimitada (hom podria dir, fixar el focus d'atenció).

La segona part del capítol és presentada com de «tipus descendent», més concretament, com un «ús lògic de les <dignitats> divines». Tem que els termes puguin induir a confusió. Els paràgrafs analitzats (22-30) el que fan és argumentar, a partir del que s'ha demostrat, com s'esvaeixen les dificultats indicades abans (4-12). Això, però, no anul·la les explicacions que en fa Rubio.

Voldria indicar a l'autor un punt, que crec interessant, i que no veig comentat. En el paràgraf 12 Llull posa com a exemple la «natura» i «propietat» del foc; crec que s'ha d'entendre que parla del foc simple. L'exemple conté els elements bàsics que Llull cerca mostrar en la relació entre fe i raó, on la fe seria com el foc: superioritat (el foc roman sempre sobre els altres elements), es mescla amb els altres (la mescla dels elements simples no és composició), «ennobleix» els altres elements (un tema que té, a més, connotacions ontològiques).

La segona part de l'article de Rubio avança una anàlisi «literària» del capítol, o més exactament, d'alguns paràgrafs del capítol. L'autor parteix de l'opinió que Llull procedeix amb una «organització dual dels continguts» per arribar a solucions ternàries. Les oposicions analitzades mostren el recurs als termes homònims, antònims i sinònims.

Aquest exercici hauria de ser una invitació. Seria molt profitós que els afectats a aquests estudis analitzassin els textos lul·lians amb diversos mètodes. El *Llibre de contemplació* testimonia una tensió, que serà permanent, entre la construcció del text com a «mirall» i el text com a «figura». I això fa que, a part de tots els estudis sistemàtics, ens sia necessari un estudi literari, en tots els sentits del terme.

J. Gayà

41) Rubio, *Literatura i doctrina al «Llibre de Contemplació» de Ramon Llull*

Tal com diu el subtítol del llibre, es tracta d'un estudi formal i de continguts del primer volum del magne *Llibre de contemplació* lul·lià, que pot molt ben servir d'introducció a una obra sempre esmentada però molt desconeguda, de difícil maneig per les seves dimensions i per la varietat de temes que conté.

El treball de Josep E. Rubio em sembla rellevant perquè contribueix a comprovar analíticament algunes de les afirmacions més corrents sobre aquesta obra: que es tracta del primer assaig d'obtenció d'un mètode de recerca sistemàtica i exhaustiva de la veritat; que en això i en molts dels procediments emprats, anuncia el que després prendrà «forma i manera» (com ens diu la *Vita coaetanea*) en l'Art.

L'analogia entre la divinitat i la creació, bàsica en el pensament simbòlic medieval com també en el de Llull, implica en el *Llibre de contemplació* una organització dual de la matèria i, en molts casos, de la forma que aquesta pren. De manera que «les oposicions tenen una vàlua gnoseològica, ja que permeten arribar al coneixement de la veritat a través del seu contrari» (pàg. 34), és el que Rubio anomena «coneixement per la negativa». Aquesta forma de procedir, bàsica en la recerca lul·liana del sistema exhaustiu de coneixement universal, l'analitza l'autor mitjançant un repàs argumental minuciós del primer volum del *Llibre de contemplació*, que és dedicat a la divinitat. Com aquest procediment determina la frase, el versicle i la trífada de versicles en què s'organitzen els capítols i les distincions del llibre, s'estudia a la tercera part del treball de Rubio.

A. Soler

42) Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La teología natural de R. Sibiuda*

El libro, que consta de un prólogo, ocho capítulos y un epílogo y un apéndice, constituye una obra verdaderamente importante para conocer la problemática textual y el pensamiento filosófico-teológico de Sibiuda.

El capítulo primero trata de las fuentes (manuscritos y ediciones de la obra de Sibiuda) y de la bibliografía sobre el autor. Llama la atención que en una obra realizada con tanta minuciosidad exista una diferencia de cinco manuscritos a favor del catálogo presentado por Alain Guy (1990), frente a uno (el de Sevilla) de Sánchez Nogales. Habla seguidamente el autor del contexto histórico-cultural de Sibiuda (cap. II), de su obra (cap. III) y de las raíces ideológicas de su pensamiento (cap. IV). Los capítulos V, VI, VII y VIII tratan respectivamente de la antropología, de la metodología y de la teología natural de Sibiuda.

En una revista especializada en lulismo, como es *Studia Lulliana*, conviene centrar la atención en aquellos aspectos que tengan una conexión con Ramon Llull o el lulismo. Tal sucede en este caso, cuando el profesor Sánchez Nogales plantea en el epígrafe 3 del capítulo IV la «ubicación de Sibiuda en el ambiente filosófico cultural de Cataluña» y estudia en tres apartados la génesis intelectual y arquitectónica del *Liber creaturarum*, el fondo, común de la tradición filosófica catalano-peninsular, la filiación luliana de Sibiuda.

Sánchez Nogales reconoce desde un principio que su estudio no pretende otra cosa que enriquecer «con otras aportaciones y contrastes críticos» el capítulo XX de la *Historia de la Filosofía española* (1943) de los hermanos Carreras Artau. Y a fe que no va más allá de la estructura del capítulo mencionado, añadiendo únicamente pequeños detalles aportados por el propio Sánchez Nogales o por las investigaciones realizadas post-Carreras Artau.

Se trata de ubicar Sibiuda en el ámbito filosófico catalán y determinar indirectamente su nacionalidad catalana mediante la definición de la naturaleza de su apellido. En este aspecto, frente a las catorce variantes del apellido aportadas por los Carreras Artau o las veinte ofrecidas por José M. García Gómez Heras (1977) o por Alain Guy (1988), el autor del libro presenta cincuenta y dos.

Referente a la génesis arquitectónica de la obra de Sibiuda y a los rasgos de la tradición filosófica catalana que asimila, Sánchez Nogales no sólo sigue el desarrollo de los Carreras Artau, sino que, dado que este aspecto es sólo un epígrafe dentro del libro que comentamos, tampoco lo excede; incluso en algunos aspectos es inferior. La diferencia está en la aportación de las citas que hace el profesor Sánchez, inexistentes en Carreras.

Respecto a la filiación luliana de Sibiuda, el profesor Sánchez Nogales dedi-

ca unas siete páginas a definir y determinar las opiniones de diferentes autores al respecto, clasificándolas en tres grupos: el de los que defienden la filiación luliana de Sibiuda, pero restringen las influencias (Gesner, 1545; cardenal Bona, 1694; P. Pasqual, 1778; cardenal González, 1886; Stökl, 1889; Allés Escribá, 1939). El de aquellos que niegan la filiación luliana, aunque reconocen ciertas afinidades (G. Campayré, 1872; Avinyó, 1935; Mario Martins, 1948). El de los autores más modernos, que defienden la filiación luliana de Sibiuda, pero no aceptan su discipulado (Maisoneuve, Carreras Artau, Gilson, Chevalier, Stegmüller, Batllori, Guy). Cuando el autor entra a detallar las características generales lulianas y las notas específicamente lulianas de Sibiuda vuelve a beber a raudales en Carreras Artau. Incluso en este caso se aprovecha de muchas citas de los Carreras.

En su conjunto, es evidente que quienes pretendan entrar en el análisis del pensamiento del Sibiuda no podrán prescindir desde ahora de la consulta del libro del profesor Sánchez Nogales.

S. Trias Mercant

43) Schein, *Fideles Crucis: The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land 1274-1314*

This ambitious book challenges a number of widely held assumptions about the entire crusade endeavour in the period between the Second Council of Lyons in 1274 and the aftermath of the Council of Vienne to 1314. Traditionally, historians have perceived the fall of Acre to the Muslims in 1291 as a traumatic event which signalled the end of the «classical» period of the crusades and the arrival of the «later» crusades—a period of sterile planning during which the crusades had little widespread emotional appeal or spiritual compulsion. Schein's basic thesis argues instead that it is necessary to look back to the early 1270's, following St. Louis' failed crusade against Tunis, to find the sources of the new ideas and attitudes about crusade in this «later period» and that, despite the inability of the West to launch a large scale crusade during this period, enthusiasm for the endeavour remained widespread and continued to influence both royal and papal policy-making.

One of the most valuable aspects of this book is the wide range of sources which Schein draws upon to support her basic contention. *Fideles Crucis* stems from her research on the effect which the fall of Acre in 1291 and the subsequent loss of the Holy Land had upon the West in terms of crusading ideology, public opinion about crusading, crusading strategy, subsequent planning for crusades, and so on. In investigating these questions, Schein goes beyond conven-

tional crusade documents such as *De recuperatione Terre Sancte* treatises, and attempts to utilize almost every type of *written* source imaginable: vernacular literature, prophetic treatises, sermons, charters, diplomatic literature, legal texts, and all sorts of correspondence (the only important exception seems to be wills). The result of this approach is a richly nuanced and layered picture of the theoretical, financial, and political complexities surrounding the crusading movement in this period.

Schein's thesis is most convincing in terms of basic crusading strategy, and on that subject it is convincing indeed. Meticulous examination of the sources demonstrates that the changes in strategic approach to crusading (such as calling for a *passagium particulare* rather than *passagium generale*, paying closer attention to economic embargoes, the professionalization of crusade armies, and so on) do indeed stretch back to the suggestions circulated in crusade memoirs requested by Pope Gregory X in connection with the Second Council of Lyons. Does this mean that the fall of Acre had no substantial effect on crusade planning and strategies? Schein adeptly traces the development of the new approaches to crusading and argues that the tragedy of Acre served as a catalyst for these innovations and helped to crystallize them in the subsequent decades until the Council of Vienne.

It is on the questions of public opinion, attitudes towards the crusade, and crusade ideology generally in this period that Schein's conclusions are less satisfying. This is partly because on these issues she attempts simultaneously to elucidate the sources *and* to deal with some substantial historiographical controversies (see the introduction, pp. 1-13) in the context of a chronologically rather than topically organized discussion of these sources. This approach leaves the reader with salient and provocative observations on a number of essential questions for the study of later crusading (for example, the relationship of crusade and peaceful evangelization, the eschatological context of public opinion about crusade, common attitudes towards crusades aimed at places other than the Holy Land, and changes in papal practices of granting crusading indulgences) but because the evidence for these conclusions is scattered throughout the book the conclusions themselves occasionally appear ambiguous. On the other hand, Schein very sensibly acknowledges the limitations of her sources, particularly in the area of public opinion, and seeks to avoid any generalizations which go beyond the explicit evidence offered by them.

Amongst the evidence Schein uses to support her thesis are several texts by Llull which he devoted to the support of the crusade movement. Thus scholars interested in Ramon Llull will find this book both interesting and useful because it places Llull's own opinions about crusading squarely in the context of general European planning for and theories about the crusades after 1270. Schein sum-

marizes Llull's crusade plans treatise by treatise in the appropriate chronological sequence, carefully noting changes and variations in his ideas. These ideas are compared to those of his contemporaries, particularly in terms of military strategies for the launching of a successful crusade. Schein concludes that Llull demonstrated a remarkable currency with contemporary ideas about crusading and a marked awareness of practical theological problems such as walking the thin line between voluntary and coercive conversion.

While a close study of Llull is obviously not Schein's objective, nonetheless, her demonstration of Llull's familiarity with contemporary ideas on a number of topics related to the crusade bears some implications for our understanding of Llull's place in his society. Perhaps Llull's opinions were not as marginal as some of his own works such as the *Vita coetanea* and *Phantasticus* would lead us to assume. At the very least, Schein's observations suggest that although some of Llull's ideas about social and ecclesiastical reform may seem utopian, he had a much stronger grip on the realities of his age than some scholars have allowed for.

In general, Schein's treatment of Llull is balanced. She rightly sees Llull's interest in the crusades as subordinate to his ultimate goal of converting all peoples to Christianity and in this connection acknowledges his activities on behalf of educating missionaries and establishing language schools. Schein asserts that Llull was a Franciscan tertiary, but she also points out his connections with the Dominican Order. And, although I believe Llull had a much more ambiguous early position on crusades than Schein would suggest (she cites only the anti-crusade passages from *Blaquerna*, without noting that the same work contains passages which support armed conflict with the infidel if necessary), it is true that Llull only emerges as an explicit partisan of crusading after 1291. Her presentation of Llull's ideas about crusades would have benefitted from consultation of texts other than the treatises and *petitiones* in which Llull adheres more strictly to the topic of crusading. For example, her discussion of the impact of the fall of Acre would be enhanced by comparing Llull's criticisms of church and society and their relationship to the West's inability to recover the Holy Land as they appear in Llull's *Petitio Raymundi in concilio generali*, his *Phantasticus*, or even *De civitate mundi* to the works of Thadeo of Naples, Ricoldo of Monte Croce or the anonymous *De excidio urbis Acconis*, all written in response to the loss of the Holy Land. Her arguments about the importance of Philip the Fair in European policy-making on a number of issues would be supported by an awareness of the treatises, such as the *Liber natalis* or the *Liber de participatione Christianorum et Sarracenorum* in which Llull seeks Philip IV's support for his plans for mission and crusade and addresses him as «pugil ecclesiae et defensor fidei christianae» (even though he beseeched other Christian

rulers for support, too). Moreover, Schein's attempt to understand public opinion about crusades and the Holy Land after 1291 would benefit from an attempt to understand *why* people such as Llull began to write crusade treatises. Was Llull's new attention to the question simply part of a general European response to the fall of Acre? Or did he think that by attaching his visionary goals about conversion and reform to crusade treatises they would reach a wider audience? If so, who was his intended audience? Who would be reading the crusade proposals?

On the other hand, some of Schein's statements about Llull are mystifying. In one instance she states, «Fidenzio, Ricoldo of Monte Croce, and probably also Ramon Lull envied the wealth and economic prosperity of the Moslems» (p. 97). It is difficult to see how concern about the wealth of the Muslim world and calls for economic embargoes against Egypt constitute envy, either personal or societal. Llull is cited together with Charles II of Anjou and Fidenzio of Padua as being pessimistic about traditional methods of recruitment for crusades and as rejecting the traditional general crusade after 1291 (p.100), even though he had supposedly demonstrated no clear interest at all in the crusade prior to that date. In *De fine*, Llull is said to condemn to hell those who oppose his plan for unification of the military orders (p. 197), where in reality he is reminding Christians of the threat of damnation for anyone who fails to participate in the great task of reclaiming and reforming the whole world for God—namely, bringing it to its appointed end (hence *De fine*). Schein unhelpfully repeats H. Wieruszowski's evaluation of Llull's political and ecclesiological ideas as being anachronistic and states that Llull «assigned to the papacy absolute supremacy over the entire world» and «accepted the practical necessity of a civil authority...but saw in it an 'inevitable evil'» (p. 104). She gives no sources for this last statement; the papacy was assigned responsibility for bringing the whole world to Christianity—a call to universal *spiritual* rather than political lordship; and finally, it seems exaggerated to call Llull's ideas about politics and the Church anachronistic in the age of Boniface VIII and the Spiritual Franciscans with their ideas of «angelic popes». It is hard to believe that Llull could be so in tune with contemporary crusade strategy and so old-fashioned in all his political ideas.

Nonetheless, I believe this book is valuable for placing one aspect of Llull's thought and activities on behalf of the *negotium Dei* (to use his own words) in a broader and painstakingly drawn context which illuminates some of his positions on these topics. And clearly, Llull's works in turn can help historians of the later crusades in their attempts to understand a very complex period in crusading history. Indeed, although some will doubtless disagree with a number of Schein's contentions about the whole crusade enterprise from 1274-1316, it will

be the rare scholar of the crusade in the middle ages who will not find this book useful and benefit from consulting it. One minor *caveat* to the reader: the book is poorly edited and is filled with numerous typographical errors which unfortunately detract from its readability.

Pamela Beattie

44) Sequero, «Aproximació al *Llibre de l'orde de cavalleria* del beat Ramon Llull»

Són diversos els textos que van provar de donar resposta a la situació de malestar i d'inadaptació que experimentava la cavalleria cap a la darrerria del segle XII i durant el XIII. El *Llibre de l'orde de cavalleria* s'inclou de ple en aquesta tendència reformista. L'article de M. Àngels Sequero parteix d'aquesta realitat social canviant a l'hora d'explicar el tractat lul·lià: la puixança de les ciutats, juntament amb l'augment de poder de la monarquia, va propiciar en la noblesa una actitud a la defensiva. L'analogia que el pròleg de la versió francesa del llibre estableix entre Déu, els planetes i els cossos terrenals per una banda, i el príncep, els cavallers i el poble per l'altra, serveix a l'autora, que no n'indica la procedència, per marcar l'espai simbòlic que Llull atorga a la cavalleria. A continuació es fa una descripció del contingut i la finalitat de les distintes parts que componen l'obra, s'esmenten les qualitats que ha de tenir tot escuder que aspiri a convertir-se en cavaller i s'enumeren les funcions socials pròpies dels membres de l'orde. En definitiva, es tracta d'un treball que generalment es limita a glossar les paraules de Llull sense assajar-ne cap tipus d'interpretació, i que massa sovint es dol d'una excessiva dependència d'estudis anteriors, no sempre prou digerits, que actua com a llast davant de la possibilitat d'aportacions inèdites.

J. Santanach

45) Serverat, «Les stigmates de l'ami. Autour de quelques reminiscences «franciscaines» chez Raymond Lulle (1232-1316)»

46) Serverat, «Une contribution au mythe de Tolède: la «Parabola gentilis» du lulliste Thomas le Myésier»

47) Serverat, «Chanter à deux voix. Poésie et altérité chez Ramon Llull»

48) Serverat, «Penser le progrès au Moyen Age. Une doctrine lulliste et sa postérité en France»

A l'article (47) Serverat estableix una fita en la cronologia dels seus estudis sobre el *Llibre d'amic e Amat* (= LAA). Distingeix entre un apropament contextual, que llegeix el text com «expressió literària» d'un pensament, i un apropament per l'«economia interna de l'obra», com a literatura. Segons això (45) podria ésser inscrit en la primera etapa i (47) en la segona.

Efectivament, l'objecte de (45) consisteix a identificar en alguns passatges de LAA explícites reminiscències franciscanes. Són dos els temes analitzats. Per una part, s'afirma que els «secrets d'amor» (LAA 75) i «secrets d'amat» (LAA 74) introdueixen el conflicte de la seva manifestació. El tema es posa en relació amb els estigmes de Sant Francesc d'Asís, segons la narració de la *Legenda maior*. A través seu s'acudeix al testimoni bíblic de Tob. 12, 7. S'hi afegeix encara el tema del «rostre» de l'amat (LAA 169).

El segon cas és el tema de les «osts» que porten «senya d'amor» (LAA 156), que es relaciona amb una visió de Sant Francesc, narrada també per la *Legenda maior*, i posada en connexió amb Apc. 7, 1-7.

Com a conclusió de la seva anàlisi l'autor afirma la «quasi-certesa moral» de reminiscències de la *Legenda* en LAA, qualificant-lo de «peces sòlides, en lloc de restar a les sempiternes observacions sobre el "franciscanisme" difús del beat». A més de veure-hi clarament una «filiació bíblica». Tot això no obstant, no s'ha d'oblidar «la capacitat formidable de Llull per "interioritzar", repastar els materials, al servei del seu propi projecte poètic i filosòfic».

La segona conclusió adverteix que s'ha d'anar en compte «pel fet que les reminiscències franciscanes, disseminades arreu de l'obra de Llull, són lluny de constituir un sistema coherent».

Pens que l'interès del treball no resideix precisament en aquestes conclusions. L'anàlisi és completa, suggerent, prou il·lustrada. Però el recurs a temes que pertanyen als més difosos en la cultura religiosa de l'època, no semblen els més indicats per concretar influències en un o altre sentit.

Segons s'ha indicat abans, (47) es proposa interrogar el «texte lui-même», «ayant fait table rase de tous nos référents philosophiques». Com a fil conductor es proposen quatre parelles conceptuals: estil directe / estil indirecte, «cantar» / «parlar», corporeïtat / esperit, diàleg / monòleg.

Hem de dir que les expectatives que aquesta proposta fa néixer, no es veuen del tot acomplertes en el que segueix. En no ser pel que fa al tema diàleg / monòleg, que és tractat molt més extensament que els altres. A més, l'esquema inicial és diluït en una divisió de l'estudi que consagra una part a «paraules d'amor e exemplis abreujats», i una segona a «cançons de Déu e amor». Això serviria per distribuir el text segons la presència de diferents gèneres, sense que en pateixi la coherència estilística. Tindríem, així, dos gèneres del camp de la narració («paraules» i «exemplis») i un del camp de la poesia («cançons»). És a

través d'aquests gèneres que es defineix el moviment representat per les parelles de conceptes. Com també es mostra que a cada un dels gèneres s'hi verifica la presència dels conceptes amb diferent grau d'importància.

S'hi afegeix, després, una tercera part, on es parla d'una «redescende vers la création matérielle», que vendria a contradir la manera usual d'explicar Llull: «on nous dit en effet que la contemplation des noms divins constitue le sommet à la foi pour la philosophie et la mystique lullienne».

A l'article no hi manquen suggeriments aclaridors i que conviden al diàleg amb l'autor. Però, partint de la proposta que fa al començament, hom hauria agraït un poc més d'ascesi discursiva i d'economia d'espai. Pens que no ajuda a la claredat de l'anàlisi semiòtica identificar dependències bíbliques del text o treure tantes conclusions, determinants per a l'anàlisi, de la suposada inspiració sufí de l'obra. I encara: és possible una anàlisi semblant, descartant que també aquí l'*Ars* funciona com a «deep structure» textual? No pot ésser que aquestes disfuncions provinguin de la noció de «context» adoptada?

Els altres dos estudis de Serverat s'ocupen de la posteritat de temes lul·lians. (48) ho fa en referència a un passatge del *Blaquerna*, on Llull sembla perioditzar la història en tres èpoques i definint-les, diguem-ne, per mètode apologètic apropiat: temps dels profetes (fe), de Crist i els Apòstols (miracles), temps actuals (raons necessàries). Les paraules de Llull semblen apuntar clarament a una idea de progrés en el gènere humà, reflectit en el progrés —des del punt de vista lul·lià— del mètode apologètic. La idea és represa en *Arbre de ciència*.

Serverat cerca, en primer lloc, de definir l'abast d'aquest pensament, enquadrant-lo en la problemàtica teològica de l'època i trobant estretes semblances amb Enric de Gant. Després identifica traces d'aquest pensament en els lul·listes francesos del segle XVII, Léon de Saint-Jean i Jacques Forlon. L'estudi aporta notícies molt valuoses per a la història del lul·lisme francès d'aquell període.

(46) és també una bona contribució a la història del lul·lisme. En aquest cas es tracta de l'anàlisi d'un text de Le Myésier, de clara inspiració lul·liana. De vegades resulten poc fonamentades les referències al que s'anomena «mite de Toledo», mentre l'anàlisi del text mateix serveix per començar a dibuixar el pensament del propi Le Myésier. Objectiu aquest que prest haurà d'ésser escomès amb més profunditat.

J. Gayà

- 49) Serverat, «L'honneur et la honte: le sens de l'*Orde de cavalleria* de Ramon Llull»

L'analogia que Llull estableix al pròleg del *Llibre de l'orde de cavalleria* entre els set planetes que regeixen el món subllunar i els set capítols en què divideix el tractat és utilitzada per Serverat a l'hora de fonamentar la hipòtesi que el *Llibre* està concebut com una escala amb tres codis successius de conducta: un per al cos, un per a l'esperit, i un tercer d'intermedi per al cor, entès com a espai de les passions humanes, el domini de les quals seria la principal funció del cavaller. Aquesta escala, al seu torn, se superposaria a un pla septenari basat en els set planetes esmentats al pròleg, que ocupen una posició cosmològica intermèdia, per sota del cel empíric i dels estels fixos, però per damunt del món material, anàloga a la posició que ocupa la regla del cor en el microcosmos humà. D'aquí que l'autor extregui que Ramon concep el seu tractat com una via mitjana en l'existència moral de l'home, la via pròpia de la cavalleria, a mig camí entre la conducta purament material dels treballadors manuals i la plenament espiritual del clergat.

J. Santanach

- 50) Simon, «The Church and Slavery in Ramon Llull's Majorca»
Ressenyat sota el núm. 13 més amunt.

- 51) Soler i Llopart, Albert, «“Enfre la vinya el fenollar”? La composició del «Llibre d'amic e Amat»

Albert Soler es proposa d'analitzar el tòpic, que no comparteix, segons el qual el *Llibre d'amic e Amat* és una transcripció directa i immediata d'una experiència mística de Ramon Llull. Tres fets haurien influït en aquesta concepció, segons l'autor: la identificació entre Ramon Llull i Blaquerna, la funció del *Llibre d'amic e Amat* dins l'estructura del *Llibre d'Evast e Blaquerna*, i l'existència d'algun manuscrit de l'opuscle independent del *Blaquerna*.

Si Blaquerna és un *alter ego* de Ramon Llull, llavors el *Llibre d'amic e Amat*, dedicat a la vida contemplativa i mística del personatge, és autobiogràfic. Aquesta identificació es troba, per primera vegada, a finals segle XVII en l'*Exposició de los Càntics* del *Llibre d'amic e Amat* de sor Anna Maria del Santíssim Sagrament, apareix també a les *Disertaciones* (1700) del P. Jaume Custurer, i a la *Vida del Beato Raymundo Lulio* del P. Antoni Pascual (1708-1791). El romanticisme adoptà aquest tòpic (Menéndez y Pelayo, al pròleg de

l'edició castellana de 1881), que també ha estat recollit pels estudis lul·lians moderns.

Soler creu que també ha influït en aquesta concepció una certa incomprensió del paper de l'opuscle en l'estructura del *Blaquerna*. Per a la majoria d'estudiosos, «la diferència d'entitat de les dues obres determina [...] dos moments també diversos de redacció» (p. 17). Ara bé, per a Soler, l'estructura de l'opuscle és la solució més adient per a informar el lector de la vida eremítica de Blaquerna i explicar l'experiència mística del personatge en tota la seva complexitat.

Una altra raó adduïda a favor de la independència del *Llibre d'amic e Amat* respecte del *Blaquerna* ha estat la presència per separat de les dues obres en el catàleg més antic d'obres lul·lianes que es coneix: el que conté l'*Electorium* de Tomàs le Myésier, llista que data de 1311. Tanmateix, de l'anàlisi de la tradició manuscrita que ha transmès l'opuscle es dedueix que el *Llibre d'amic e Amat* no es va difondre mai per separat; el *Liber amici et amati* present a la llista esmentada és, segurament, la versió llatina de l'opuscle, l'única que ha tingut una certa autonomia respecte de la novel·la.

Finalment, l'autor de l'article aporta encara una altra prova a la tesi que sosté: en cap dels 16 manuscrits medievals que contenen l'opuscle hi ha els 366 versicles que Llull es proposa d'escriure, com afirma al preàmbul, sinó que n'hi ha 357. Aquesta mancança es pot explicar fàcilment si es considera l'opuscle com un capítol més de la ficció narrativa, un capítol escrit per a la novel·la. En aquest cas, la interrupció es podria explicar amb més facilitat: la correspondència versicles/dies de l'any seria només una referència literària.

L'autor vol fer un toc d'alerta a la propensió a sobreinterpretar l'opuscle i a condicionar-ne la lectura amb uns prejudicis que desvirtuen la realitat de l'obra.

Ferran Moreno

52) Soler, «“Vadunt plus inter sarracenos et tartaros”: Ramon Llull i Venècia»
Ressenyat sota el núm. 7 més amunt.

53) Sugranyes de Franch, *De Raimundo Lulio al Vaticano II (artículos escogidos)*

Volumen homenaje al Profesor Sugranyes con motivo de su ochenta aniversario. En él se recogen cuatro artículos suyos sobre la apologética luliana (pp. 13-74) y uno sobre las afinidades de Bartolomé de las Casas con Ramon Llull (pp. 107-121).

F. Domínguez

54) Urvoy, Dominique, «L'idée de «christianus arabicus»»

Fa ja més de quinze anys, Urvoy publicà el seu llibre *Penser l'Islam* (1980). Amb ell obrí un camí del tot renovador per a la investigació de les relacions de Llull amb la cultura àrab. D'altres autors han aprofitat aquesta nova perspectiva i fet altres aportacions significatives. Abans d'Urvoy també Lohr havia marcat algunes fites decisives en aquests mateixos temes. Tot plegat venia a reforçar en uns termes més clars que Llull visqué fonamentalment amb els ulls posats en la cultura àrab, perseguint l'ideal de trobar la millor manera per convertir els musulmans.

Pocs anys després de l'obra d'Urvoy, Lohr (1984) rescatà unes paraules de Llull i el motto de *Christianus arabicus* serví com a definició de la postura lul·liana. El mot esdevingué paraula d'(auto)identificació (Hayoun - Libera, 1991). Per contra, Urvoy havia descrit el que ara torna anomenar «méthode d'adaptation». Si ho he entès bé, segons Urvoy la base d'aquest «mètode» és possible si hom parteix de la distinció entre cultura (llengua, filosofia, costums) àrabs, per una banda, i religió musulmana, per l'altra. Ramon Llull, almanco aproximadament, hauria operat a partir d'aquesta distinció. Amb una consegüent estratègia missionera, com molt bé resumeix Urvoy. El missioner ideal es trobava entre aquells àrabs cristians (mossàrabs) que en territoris de reconquesta partien de la pròpia cultura àrab per proposar la fe cristiana als musulmans.

Ideal vol dir també llunyà. No sols l'escassetat de notícies, sinó la ben coneguda lògica dels fets, ens assegura que no hi hagué res d'això a Mallorca, després de la desfeta de 1229. Llull hagué d'obrir-se el seu propi camí. I és aquesta situació de partida el que ens porta a acceptar la distinció d'Urvoy. En tot cas, cal deixar encara oberta la porta per a més discussió. La distinció es demostra per ara una bona clau interpretativa, però no s'ha de fer de Ramon Llull el seu creador. La cautela amb què procedeix sempre Urvoy, és per recomanar a molts d'altres.

L'article recorda que en aquest tema, com en tants d'altres, s'ha de tenir ben present que en Ramon Llull hi ha tota una evolució del pensament i de les actituds. Com esdevingué el canvi? Atiya (1938), Lohr (1968) i Burman (1991) han aclarit la influència sobre Ramon Llull per part de l'*Apologia* d'Al-Kindi i de la *Contrarietas Alfolica*. Burman (que usa l'expressió «Arab christian» pel concepte de «Arabic-speaking-christian») proposa dates a partir de 1305. Però algunes de les expressions lul·lianes referides al «credo» musulmà, que li serveixen per a l'argumentació, es troben ja en el *Liber de quadratura et triangulatura circuli*, de 1299 (Gayà, 1979, p. 131). Urvoy no concreta la data del canvi de plantejaments, però estudia com a mostra més complerta de la posició lul·liana el *Liber de fine*.

El canvi progressiu es tradueix en una major incorporació de fonts àrabs. Per exemple, d'alguns elements de la lògica d'Ibn Sab'īn, com mostrà Lohr (1984). Sense contradir-ho, Urvoy discuteix que aquest «recurs», i d'altres semblants, sia suficient per establir la definició de Llull com *christianus arabicus*.

També Ramon Martí conegué l'àrab i utilitzà, molt més que Llull, obres d'autors àrabs. I certament, no és el *christianus arabicus* lul·lià. Almanco tenint en compte el retrat que en fa Llull, segons és comunament interpretat. Urvoy, en nota, planteja si la narració de Llull no ha «estilitzat» un poc el personatge de Martí. Pens que el tema no està tancat. On eren les obres àrabs (inclosa la *Ihya* d'al-Gatzali) que Martí utilitzà en la primera part de la *Pugio fidei*, conclosa en 1264? És massa provocador pensar en una utilització compartida. El sentit dels projectes respectius era diametralment oposat. I si la negació a discutir *per auctoritates* apareix ja en el *Llibre de contemplació*, no resultaria estrany que el rebuig es dirigís precisament al *Pugio*.

Al terme de l'enquesta som conduïts a una nova paradoxa lul·liana. Del *christianus arabicus* primer (el mossàrab) n'ha heretat el mètode el típic *religiosus christianus bene in arabico litteratus*. La proposta lul·liana seria retornar (idealment) al primer per tal de formar *religiosi arabici* imbuïts de l'estratègia d'adaptació.

J. Gaya

55) van Koningsveld i Wiegers, «The Polemical Works of Muhammad al-Qaysī (fl. 1309)»

Aquest article estudia una obra de polèmica musulmana contra els cristians produïda per un mudèjar que vivia a l'Espanya cristiana a començaments del s. XIV. El seu *Kitāb Miftāḥ al-Dīn* es conserva en un ms. àrab a Alger i en cinc d'una versió (o versions) aljamiades a biblioteques de Madrid. El text es divideix en tres apartats: (1) Una presentació cronològica de la història de la «vertadera religió», anunciada en l'Antic Testament i al Nou, i finalment acomplerta per Muhammad; (2) una discussió dels desfets militars dels cristians pels musulmans a Algeciras i Almeria l'any 709 (1309-1310), precedida d'una relació bastant sorprenent del cèlebre afer del Temple, el gran mestre del qual, segons l'autor, s'havia convertit a l'Islam; (3) una relació de les emocions que aquests esdeveniments causaren en l'autor, que acaba contant les seves pròpies experiències com a musulmà captiu en terres cristianes, i com havia pogut participar en una disputa religiosa amb un monjo cristià bon coneixedor dels textos sagrats de l'Islam.

Sembla que l'obra va tenir gran popularitat entre la comunitat mudèjar, i pel

fet que l'obra és contemporània als darrers anys de l'activitat de Ramon Llull, l'autor suggereix que s'hauria d'investigar possibles connexions o semblances. Sembla més aviat que és un exemple d'una mena de polèmica que emprà autoritats sagrades com Ramon Martí, però en un ambient força més popular, una que s'emparenta més aviat amb disputes com la d'Inghetto Contardo, igualment allunyades dels esforços apologètics lul·lians. Però com a mostra d'aquest ambient popular, aquest estudi és d'un gran interès, i certament ens ajuda a comprendre els ambients en els quals Ramon Llull es movia o es volia moure.

A. Bonner

56) Watts, «Talking to Spiritual Others: Ramon Llull, Nicholas of Cusa, Diego Valadés»

L'autora repassa el *Llibre del gentil* de Llull, el *De pace fidei* del Cusà, i la *Rhetorica christiana* de Valadés des del punt de vista dels seus respectius tractaments de «l'altre», és a dir, dels diferents interlocutors dels seus diàlegs religiosos. Pel que fa a la part lul·liana, l'única part que el sotasignat se sent capacitat per ressenyar, és en general correcta, però molt breu. Pràcticament només discuteix el final de l'obra, on els savis declaren que no volen saber quina decisió ha pres el gentil, a fi de poder continuar discutint entre ells. No menciona les presentacions que fan el jueu i el musulmà de les seves respectives religions, tan importants a l'hora d'avaluar la comprensió o no-comprensió de «l'altre» en el *Llibre del gentil*. A més a més, en prendre una sola obra com indicativa per tota l'actitud de Llull, deixa de banda la matisació i l'evolució (en certs aspectes negativa) d'aquesta actitud, cosa tan ben explicada pel P. Colomer. Finalment, diria que en aquesta mena de discussió, s'ha de separar més clarament la nostra visió de final del s. XX de com hauria de ser una relació amb «l'altre», i la que oferia l'Edat Mitjana. Per molt que certs aspectes de l'apologètica lul·liana no serien acceptables avui dia, si miram altres escrits de polèmica anti jueva o antiislàmica de l'època, com també explica el P. Colomer, veim que amb el beat hi ha sovint (no sempre) un esforç bastant més considerable d'aproximació. És també evident que darrere aquest esforç potser de vegades no hi hagués res pus que un intent de *captatio benevolentiae*, i que finalment tot el que va fer fos «for conquest and conversion of spiritual "others"». Però a pesar de tot això, el model presentat al *Llibre del gentil* és potser únic a l'Edat Mitjana.

A. Bonner

CRÒNICA

A la sessió del Consell Acadèmic del 20 de Juny de 1996 el Dr. Jordi Gayà, Rector de l'Escola, presentà la dimissió al Consell —segons l'ordre del dia— a causa del seu nomenament d'un alt càrrec a la Cúria romana per un parell d'anys. Se li acceptà la dimissió i se li agraf la seva dedicació a l'Escola. El mateix féu el Secretari —Pedro Ramis—, que continuarà interinament fins al nomenament d'un nou Rector, moment en el qual la farà efectiva.

Hom proposa perfilar els trets del nou Rector: el candidat cal que sigui lul·lista de prestigi, obert cap a les Institucions polítiques i acadèmiques de l'Illa, però també amb un vessant europeista i internacional, que sigui capaç de cercar i donar a l'Escola el prestigi i també els recursos que li fan falta.

El Dr. A. Bonner, fins ara Vice-rector i ara Rector en funcions, exercitarà les facultats del seu càrrec i abans de tres mesos convocarà de bell nou el Consell per a la provisió del Rectorat vacant.

El Secretari en funcions
Pedro Ramis

Exposició del Lul·lisme Rus Sant Petersburg Abril de 1996

L'Institut de Literatura Russa (Casa Puixkin) de l'Acadèmia Russa de Ciències, la Biblioteca de l'Acadèmia Russa de Ciències, la Fundació Cervantes i el COPEC (Cultura de Catalunya) conjuntament organitzaren a Sant Petersburg una exposició sobre el lul·lisme rus, exposició muntada per Vsévolod Bagnó que ja havia escrit un article sobre el tema per a la nostra revista (*SL* 33, 1993, pp. 33-44). S'hi van exposar diversos exemplars de quatre obres relacio-

nades amb el lul·lisme rus: la *Ciència major* en la redacció original de Ian Belobodski, la *Ciència menor*, una traducció de l'*Ars brevis* lul·liana feta del mateix Belobodski, una nova *Ciència menor*, versió resumida de la *Ciència major*, realitzada per Andrei Deníssov, un dels ideòlegs d'antiga fe, i finalment, la *Retòrica* de Belobodski, amarada d'esperit lul·lià. És interessant que es comenci a donar a conèixer a Rússia mateixa aquest fenomen curiós d'un lul·lisme iniciat a finals del s. XVII per un noble polac, Joan Bialobocki (vegeu l'article d'E. Górski a *SL* 31, 1991, pp. 41-52), que havia estudiat a la Universitat de Valladolid i llavors va passar a l'Església Ortodoxa Russa, on va ser batejat com Andreu (i el seu cognom es va russificar com a Belobodski), i que aquest moviment lul·lístic que ell va iniciar es va escampar pel sector més conservador de l'Església russa al s. XVIII.

**Tesis doctorals
sobre temes relacionats
amb Ramon Llull
presentades darrerament**

Beattie, Pamela May, *Evangelization, Reform and Eschatology: Mission and Crusade in the Thought of Ramon Llull*, University of Toronto, 1995.

Font Roig, Margalida, *El Ars luliana en la historia de la lógica*, Universitat de Barcelona, 1993.

Hames, Harvey Joseph, *Judaism in Ramon Llull (1232-1316)*, Cambridge University, octubre de 1994.

Helmdach, Boris, *Das Relationale im Denken Ramon Llulls*, Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät, Viena, desembre de 1994.

Rubio i Albarracín, Josep Enric, *El «Llibre de contemplació en Déu» de Ramon Llull (els orígens de l'Art lul·liana)*, Universitat de València, 1996.

Ruiz Simon, Josep Maria, *L'Art de Ramon Llull i el pensament escolàstic: l'Art de Ramon Llull i la teoria de la ciència escolàstica*, Universitat Autònoma de Barcelona, setembre de 1996.

ÍNDIX GENERAL (Volum XXXV, 1995)

Artus, W., «Faith and Reason in Aquinas and Llull»	51-74
Bonner, A., «Correccions i problemes cronològics»	85-95
Domínguez, F., «Geometría, filosofía, teología y Arte. Entorno a la obra <i>Principia philosophiae</i> de Ramon Llull»	3-29
Ferrer, M., «Jerónimo Bibiloni y Ramon Llull»	105-121
Hames, H., «Approaches to Conversion in the Late 13th-Century Church»	75-84
Martí, J., «Ramon Llull, creador de la llengua literària»	31-49
Ramis, O., «Vorejant l'ortodòxia dins els camins del reformisme: La conversió lul·liana»	97-104
Bibliografia lul·lística	123-130
Ressenyes	131-172
Crònica	173-174

ÍNDEX D'OBRES RESSENYADES I CITADES EN LA BIBLIOGRAFIA

I. EDICIONS, ANTOLOGIES I TRADUCCIONS D'OBRES LUL·LIANES

- Affatus. Obra llatina de Ramon Llull*, Núm. 1, trad. Joan Morera, ed. Josep Ll. Navarro i Fosep Reñé (Fondarella, 1993), 139 pp. 123, 131-2
- Doctor Illuminatus. A Ramon Llull Reader*, ed. Anthony i Eve Bonner, «Mythos» (Princeton, 1993), pp. xv + 380. 123, 132-3
- Llull, Ramon, *Blanquerna*, ed. Albert Soler (Barcelona: Barcino, 1995), 158 pp. 123
- Llull, Ramon, *Livro das bestas*, trad. Cláudio Giordano, introd. Esteve Jaulent (São Paulo, 1990), 158 pp. 123
- Purcell, Sally, *Through Lent with Blessed Ramon Lull* (London: Catholic Truth Society, 1994), 9 pp. 124
- Ramon Llull's New Rhetoric: Text and Translation of Llull's «Rhetorica nova»*, ed. i trad. Mark D. Johnston (Davis, Calif.; Hermagoras Press, 1994), li + 59 (1-54 rptd) pp. 124, 133-4

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

- Abulafia, A. Sapir, *Christians and Jews in the Twelfth Century Renaissance* (Londres/Nova York: Routledge, 1995), pp. x + 196. 124, 138-9
- Badia, Lola, «Postil·les naturals a Llull i Jordi de Sant Jordi», *The Discerning Eye. Studies presented to Robert Pring-*

- Mill on his seventieth birthday*, ed. Nigel Griffin, Clive Griffin, Eric Southworth, Colin Thompson (Oxford: The Dolphin Book Co., 1994), pp. 27-38. 124, 140
- Badia, Lola, «Literatura catalana», *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. Vicenç Beltran, Fasc. 6/2 (Barcelona, 1992), pp. 1-50. 124
- Badia, Lola, «Bibliografia de la literatura catalana medieval», *Boletín bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, ed. Vicenç Beltran, Fasc. 7 (Barcelona, 1993), pp. 1-57. 124
- Badia, Lola, «La legitimació del discurs literari en vulgar segons Ferran Valentí», *Intel·lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia, Albert Soler, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 36 (Barcelona: Curial/PAM, 1994), pp. 161-184. 124, 136-7
- Beattie, Pamela Drost, «“Pro exaltatione sanctae fidei catholicae”: Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull», *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S.J.*, ed. Larry J. Simon (Leiden/New York: E.J. Brill, 1995), pp. 113-129. 125, 141
- Bonner, Anthony, «El lul·lisme del P. Miquel Batllori», *Lluc* 781 (1994 jul/ago), pp. 15-16 (123-4). 125
- Bonner, Anthony, *La grandesa de Ramon Llull*, introd. Lola Badia (Barcelona: Universitat de Barcelona, 1995), 33 pp. 125
- Bover Pujol, Jaume, *Balearica. Bibliografia de bibliografies de Balears* (Palma: Miquel Font, 1989), xvi + 251 pp. 125
- Domínguez, Fernando, «“Moltes novel·les raons”. La originalitat del «Ars praedicandi» de Ramon Llull en su contexto Medieval», *Anuario Medieval* 4 (New York: St. John's University, 1992), pp. 93-137. 125, 143-4
- Eco, Umberto, *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*, «La construcción de Europa» (Barcelona: Crítica, 1994), 318 pp. 125, 144-6
- Fonseca Barbosa, Gisela, «Raimundo Lúlio, o alquimista das diferenças», *Veritas* 40 (Porto Alegre, 1995), pp. 623-238. 125
- Griffin, Nigel, «Robert Pring-Mill: a bibliography of his writings», *The Discerning Eye. Studies presented to Robert Pring-Mill on his seventieth birthday* (Oxford: The Dolphin Book Co., 1994), pp. xv-xxxviii. 125

- Herrera, R.A., «Ramon Llull: Mystic Polymath», *Mystics of the Book. Themes, Topics, and Typologies*, ed. R.A. Herrera (New York: Peter Lang, 1993), pp. 219-235. 125, 146
- Hillgarth, J.N., «The Disputation of Majorca (1286): two new editions», *Euphrosyne. Revista de Filologia Clàssica Nova Série* 22 (Lisboa, 1994), pp. 403-413. 126, 142
- Intel.lectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia, Albert Soler, «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 36 (Barcelona: Curial/Montserrat, 1994), 281 pp. 124, 134-8
- Jalut, Esteve, «O «esse» na ética de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)», *Veritas* 40 (Porto Alegre, 1995), pp. 599-621. 126, 147-8
- Jalut, Esteve, «A demonstração per equiparação de Raimundo Lúlio (Ramon Llull)», *Lógica e linguagem na idade média. Atas do 4º Encontro de Filosofia Medieval. Porto Alegre, 8-12 de Novembro de 1993*, ed. Luis Alberto de Boni (Porto Alegre, 1995), pp. 145-162. 126, 146-7
- Johnston, Mark D., «Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims», *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S.J.*, ed. Larry J. Simon (Leiden/New York: E.J. Brill, 1995), pp. 3-37. 126, 141-2
- Knobloch, Eberhard, «Combinatorial probability», *Companion Encyclopedia of the History and Philosophy of the Mathematical Sciences*, Vol. I, ed. I. Grattan-Guinness (Londres/New York, 1994), pp. 1286-92. 126, 148-9
- Lohr, Charles, «Ramon Lull and Thirteenth-Century Religious Dialogue», *Diálogo filosófico-religioso entre christianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península ibérica* (Turnhout: Brepols, 1994), pp. 117-129.
- Maduell, Alvar, «Projecció Lulliana de Pin i Soler», *Actes del Simposi Pin i Soler. Tarragona, 26-28 de novembre de 1992* (Tarragona: Institut d'Estudis Tarraconenses R. Berenguer IV, 1994), pp. 243-256. 126, 142
- McVaugh, Michael R., *Medicine before the plague. Practitioners and their patients in the Crown of Aragon, 1285-1345* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993), xv + 280 pp. 126, 149
- Merino, José Antonio, *Historia de la filosofía franciscana*, «Biblioteca de Autores Cristianos» 525 (Madrid, 1993), pp. Llull 267-283. 126, 150-3
- 127, 153

- Miró i Baldrich, Ramon, «La coneixença de Llull a Cervera a l'inici del segle XV», *Palestra Universitària* 6 (1992), pp. 188-201. 127, 154
- Pereira, Michela, «Mater medicinarum. La tradizione dell'elixir nella medicina del XV secolo», *Annali del Dipartimento di Filosofia* 9 (Università di Firenze, 1994), pp. 3-31. 127, 154-5
- Pereira, Michela, «“Medicina” in the Alchemical Writings Attributed to Raimond Lull (14th-17th Centuries)», *Alchemy and Chemistry in the 16th and 17th Centuries*, ed. P. Rattansi, A. Clercuzio (Kluwer Academic Publishers, 1994), pp. 1-15. 127, 154-5
- Raible, Wolfgang, *Die Semiotik der Textgestalt. Erscheinungsformen und Folgen eines kulturellen Evolutionsprozesses*, «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Jg. 1991. Abh 1» (Heidelberg: Winter, 1991), Llull pp. 29-33. 127, 155-6
- Ramis Serra, Pedro, *Ramon Llull: Una breu aproximació al seu pensament* (Palma de Mallorca, 1991), 18 pp. 127, 156
- Reinhardt, Klaus, «Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: la disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península ibérica* (Turnhout: Brepols, 1994), pp. 191-212. 127, 142
- Ripoll, Manuel, *Lulismo. Impresos y manuscritos*, introd. Llorenç Pérez, «Libreria Ripoll. Catálogo N° 64» (Palma de Mallorca, 1992), 60 pp. 127, 156
- Roldán, Fausto, González, Pilar, i Isern, Leonor, «Bibliografía de D. Lorenzo Pérez Martínez», *BSAL* 49 (1993), pp. 563-578. 127
- Rosselló Bover, Pere, «La figura de Ramon Llull en l'avantguarda catalana: J. V. Foix i Josep Palau i Fabre», *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes, XXVIII. Miscel·lània Germà Colon* 1 (Abadia de Montserrat, 1994), pp. 201-218. 128, 156-7
- Rubio Albarracín, Josep Enric, *Literatura i doctrina al «Llibre de Contemplació» de Ramon Llull (Estudi formal i de continguts del primer volum)*, «Saviesa Cristiana» 2 (València: Saó, 1995), 155 pp. 128, 159

- Rubio Albarracín, Josep Enric, «Las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull según el capítulo 154 del «Llibre de contemplació»: estudio de contenidos y de estilo», *Antonianum* 69 (1994), pp. 231-260. 128, 157-9
- Sánchez Nogales, José Luis, *Camino del hombre a Dios. La teología natural de R. Sibiuda*, «Biblioteca teológica granadina» 29 (Granada: Facultad de Teología, 1995), 566 pp. 128, 160-1
- Schein, Sylvia, *Fideles Crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land, 1274-1314* (Oxford: Clarendon Press, 1991). 128, 161-5
- Sequero Garcia, Maria Àngels, «Aproximació al «Libre de l'orde de cavalleria» del beat Ramon Llull», *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura. Vol. IV, Wodan. Tagungsbände und Sammelnschriften. Actes de Colloques et Ouvrages Collectifs*, ed. Antoni Ferrando (Barcelona: Publ. de l'Abadia de Montserrat, 1991), pp. 27-40. 128, 165
- Serverat, Vincent, «L'honneur et la honte: le sens de l'«Orde de cavalleria» de Ramon Llull», 35 (Greifswald, 1994), pp. 245-277. 129, 168
- Serverat, Vincent, «Penser le progrès au Moyen Age. Une doctrine lulliste et sa postérité en France», *Wodan. Europäische Literaturen im Mittelalter* 30 (Greifswald, 1994), pp. 385-405. 129, 167
- Serverat, Vincent, «Chanter à deux voix. Poésie et altérité chez Ramon Llull», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale. Sezione Romanza* 35 (1993), pp. 583-628. 129, 166-7
- Serverat, Vincent, «Une contribution au mythe de Tolède: la «Parabola gentilis» du lulliste Thomas le Myésier», *Hommage à Nelly Clemessy II* (Université de Nice-Sophia Antipolis, 1993), pp. 613-628. 128, 167
- Serverat, Vincent, «Les stigmates de l'ami. Autour de quelques reminiscences «franciscaines» chez Raymond Lulle (1232-1316)», *Wodan. Études de linguistique et de littérature en l'honneur d'André Crépin* 20 (Greifswald, 1993), pp. 343-360. 128, 166
- Simon, Larry J., «The Church and Slavery in Ramon Llull's Majorca», *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S.J.*,

- ed. Larry J. Simon (Leiden/New York: E.J. Brill, 1995), pp. 345-363. 129, 142
- Soler i Llopart, Albert, «“Vadunt plus inter sarracenos et tartaros”: Ramon Llull i Venècia», *Intellectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. Lola Badia, Albert Soler (Barcelona: Curial/Montserrat, 1994), 281 pp. 129, 135-6
- Soler i Llopart, Albert, «“Enfre la vinya el fenollar”? La composició del «Llibre d'amic e amat» i l'experiència mística de Ramon Llull», *Caplletra* 13 (1992 tardor), pp. 13-22. 129, 168-9
- Sugranyes de Franch, Ramon, *De Raimundo Lulio al Vaticano II (artículos escogidos)*, «Hispanica Helvética» 2 (Lausanne: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 1991), 231 pp. 129, 169
- Urvoy, Dominique, «L'idée de «christianus arabicus»», *al-Qantara* 15 (1994), pp. 497-507. 129, 170-1
- van Koningsveld, P.S. i Wiegers, G.A., «The Polemical Works of Muhammad al-Qaysî (fl. 1309) and their Circulation in Arabic and Aljamiado among the Mudejars in the Fourteenth Century», *Al-Qantara. Revista de Estudios Arabes* 15 (Madrid, 1994), pp. 163-199. 129, 171-2
- Watts, Pauline Moffitt, «Talking to Spiritual Others: Ramon Llull, Nicholas of Cusa, Diego Valadés», *Nicholas of Cusa. In Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, ed. G. Christianson, T.M. Izbicki, «Studies in the History of Christian Thought» (Leiden: Brill, 1991), pp. 203-218. 130, 172

ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

Arbre de ciència	16, 17n., 145, 153, 167
Arbre exemplifical	134
Ars brevis	83n., 86, 87, 92n., 94, 123, 133, 145
Ars brevis de inventione juris	92
Ars brevis juris civilis	94
Ars compendiosa	9n., 86
Ars compendiosa Dei	92, 94
Ars compendiosa inveniendi veritatem	57n.
Ars de jure	94
Ars demonstrativa	8n., 82n., 92, 135
Ars generalis ultima	6n., 7n., 10, 11n., 56n., 57n., 60n., 64n., 70n., 71n., 86, 87, 90, 91, 92n., 94, 133, 145
Ars inveniendi particularia in universalibus	6n.
Ars inventiva veritatis	6, 7n.
Ars mystica	14n., 70n.
Art abreujada de predicació	143
Art amativa	39, 44, 47, 93, 95
Blaquerna	16n., 43, 80n., 123, 141, 152, 153, 157, 163, 167, 169
Brevis practica tabulae generalis	10, 16n., 56n., 85, 86, 94, 95
Compendium Artis demonstrativae	144
De adventu Messiae	79n.
De ascensu et descensu intellectus	28n., 91, 94, 153
De civitate mundi	163
De conversione subjecti et praedicati et medii	27n.
De novo modo demonstrandi	64n., 66n., 141
Declaratio Raimundi per modum dialogi edita	7n., 15n., 17n., 18n., 28, 54n., 56n., 57n., 58n., 59n., 60n., 66, 64n., 70n.
Dictat de Ramon	141
Disputació de cinc savis	21, 54n., 66n., 80n.
Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis	17n., 23n., 54n.

Disputatio fidei et intellectus . . .	54n., 57n., 66n., 69n., 70n., 80n., 86, 89, 91, 94
Disputatio Raimundi christiani et Homeri sarraceni	54n., 81n., 88, 92, 94
Disputatio Raimundi et Averroistae	16n.
Doctrina pueril	17n., 36, 39, 41, 80n., 140, 141, 153
Excusatio Raimundi	64
Introductoria artis demonstrativae	6n., 7n., 8, 14n., 66n.
Lectura super figuras Artis demonstrativae	92
Liber ad probandum aliquos articulos fidei fidei catholicae	85, 86, 94, 95
Liber apostrophe	54n., 62n., 67n.
Liber clericorum	87-90, 94, 123, 131
Liber correlativorum innatorum	7n.
Liber de acquisitione Terrae Sanctae	80n., 89, 90, 123, 131, 141
Liber de affirmatione et negatione	123, 131
Liber de centum signis Dei	86, 94
Liber de consilio	94
Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto	56n., 65n., 66n., 80n.
Liber de demonstratione per aequiparantiam	66n., 79, 94, 147
Liber de Deo ignoto et de mundo ignoto	14n.
Liber de efficiente et effectu	14n.
Liber de ente quod simpliciter est per se	14n., 15n., 16n., 17n., 18n., 131
Liber de facili scientiae	123,
Liber de fine	10, 80n., 88-90, 94, 95, 141, 164, 170
Liber de geometria nova	18, 19, 22n.
Liber de intellectu	94, 132
Liber de investigatione actuum divinarum rationum	94
Liber de lumine	94
Liber de memoria	86, 94
Liber de modo naturali intelligendi	14n., 15n., 18n.
Liber de participatione Christianorum et Sarracenorum	163
Liber de perversione entis removenda	14n.
Liber de possibili et impossibili	14n.
Liber de praedestinatione et libero arbitrio	94
Liber de praedicatione	91, 94
Liber de quadratura et triangulatura circuli	10n., 17n., 19, 22n., 170
Liber de quattuordecim articulis sacrosanctae Romanae Catholicae fidei	54n., 62n., 135
Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis	94
Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis	79n.
Liber de significatione	94
Liber de Trinitate et Incarnatione	79n., 94

Liber de Trinitate in Unitate permansive in essentia Dei	79n.
Liber de venatione substantiae accidentis et compositi	94
Liber de vita divina	123, 131
Liber de voluntate	94, 123, 131, 132
Liber facilis scientiae	16n., 131
Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica	14n., 15n., 23n.
Liber lamentationis Philosophiae	9, 14n.
Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu	163
Liber novus physicorum et compendiosus	11n.
Liber per quem poterit cognoscit quae lex sit melior et verior	141
Liber praedicationis contra Judaeos	79n., 94, 141, 143
Liber principiorum medicinae	153
Liber principiorum philosophiae	9
Liber propositionum secundum Artem demonstrativam	135
Liber qui est de quaestione valde alta et profunda	15n.
Liber reprobationis aliquorum errorum Averrois	14n.
Liber super psalmum Quincunque vult	135
Liber super quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis	28
Llibre d'amic e amat	123, 124, 129, 133, 135, 153, 157, 165-6, 168-9
Llibre de coneixença de Déu	79n.,
Llibre de contemplació	25, 26, 38, 40, 41, 42, 46, 53, 56n., 58, 79n., 80n., 81, 92, 102, 128, 140, 151, 153, 157-9, 171, 174
Llibre de demostracions	57n., 62n., 66, 64n., 65n., 67n., 70n., 73n., 79n.
Llibre de home	148
Llibre de l'Orde de Cavalleria	129, 153, 165, 168
Llibre de les bèsties	123, 133
Llibre de meravelles	80n., 148, 153
Llibre de passatge	88
Llibre de virtuts e de pecats	140, 143
Llibre del gentil e dels tres savis	42, 54n., 62, 80n., 81, 82, 93, 123, 132, 172
Lògica del Gatzel	82n.
Logica nova	24, 91, 92, 94
Metaphysica nova et compendiosa	11n.
Mil proverbis	91
Petició a Climent V	85, 90, 94, 95
Petitio Raimundi ad Bonifacium VIII	123, 131
Petitio Raimundi in Concilio generali	123, 131, 141, 163
Phantasticus	163
Principia philosophiae	3-29
Proverbis de Ramon	17n., 82

Quomodo Terra Sancta recuperari potest	141
Rhetorica nova	124, 133-4
Sermones contra errores Averrois	16n., 143
Supplicatio sacrae theologiae professoribus ac baccalariis	69n., 73n.
Taula de paraules	85, 93, 95
Taula general	93, 95
Tractatus de modo convertendi infideles	141
Vida coetània	77n., 80n., 81n., 89, 90, 92, 97-104, 131, 163

OBRES DUBTOSES O ESPÚRIES

De modo applicandi novam logicam ad scientiam juris et medicinae	85, 90-91, 95
Introductorium magnae Artis generalis	95
Liber ad memoriam confirmandam	95
Llibre aràbic del gentil	85, 93
Testamentum	154-5

ABREVIATURES

- ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu SL)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans EL)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

ABREVIATURES DE COL·LECCIONS

- ENC = *Els Nostres Clàssics* (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42)¹
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, 3 vols. (Palma, 1901-03)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original* (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Bru = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schrifttum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
Hillg = J.N. Hillgarth, *Ramon Llull ant Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, «Raymond Lulle, ermite» a *Histoire littéraire de la France* XXIX (París, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longré, «Lulle, Raymond (le Bienheureux)», a *Dictionnaire de Théologie Catholique* IX, 1 (París, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duran, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927).

Qualsevol d'aquestes darreres set sigles seguides per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334; el de Lo a les cols. 1090-1110; i el de Pla a II, 3*-84*). El catàleg a OS II, 539-589 se cita simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

¹ Se citarà d'aquesta forma: «MOG I, vii, 23 (455)», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors entre parèntesis el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Suggerim aqueixa forma una mica rebuscada de cita, perquè, d'una banda, «MOG I, Int. vii, 23» és necessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, «MOG I, 455» seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

CAJA DE AHORROS DE BALEARES «SA NOSTRA»

AJUNTAMENT DE PALMA

FUNDACIÓ BARTOMEU MARCH

INSTITUT D'ESTUDIS BALEARICS